قرآن و سنت سے مستنبط کئے ہوئے

اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحاح ستہ اور طلبہ مشکوۃ کے لئے فقہی اختلافات
اور دلائل کا جامع اور مختصر ترین مجموعہ

پسند فرمودہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جمع و ترتیب

جلد اول

رحمت اللہ بن عبد الحمید
فاضل جامعہ دار العلوم کراچی

مکتبہ رشیدیہ

قرآن وسنت سے مستنبط کئے ہوئے

اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحاحِ ستہ اور طلبہ مشکوٰۃ کے لئے فقہی اختلافات
اور دلائل کا جامع اور مختصر ترین مجموعہ

پسند فرمودہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیۃ

جمع وترتیب

رحمت اللہ بن عبد الحمید

فاضل جامعہ دار العلوم کراچی

نام کتاب:۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔اختلافی مسائل اور دلائل

موکف:۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔رحمت اللہ بن عبد الحمید

موبائل:۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۰۳۱۴۷۱۲۳۱۵۵

کمپوزنگ:۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔رحمت اللہ بن عبد الحمید

طبع اول:۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔سنہ ۱۴۳۹ھ

طبع جدید:۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔سنہ ۱۴۴۱ھ

ناشر:۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ

فون:۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۰۸۱_۲۶۶۲۲۲۲//۰۸۱_۲۶۶۲۲۶۳

ہیڈ آفس:

سرکی روڈ، کوئٹہ 081-2662263, 0333-7828484

برانچ:

۳ شیش محل روڈ لاہور

042-37364816, 0333-4783388

برانچ:

تحصیل روڈ اسلام آباد (؟)

061-4410964, 0333-7667771

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

انتساب

والدمحترم جناب عبدالحمید صاحب کے نام

جنہوں نے احقر کو مادہ پرستی کے اس دور میں علوم نبوت کے درسگاہوں سے وابستہ کیا، اور بندہ ناچیز کو اخلاص اور للّٰہیت کے ساتھ دین متین کی خدمت کے لئے وقف کر دیا، اور حقیقت میں یہ ان ہی کے اخلاص کا ثمرہ ہے کہ بندہ عاجز آج کتب حدیث کی ورق گردانی کر رہا ہے۔

دل سے دعا نکلتی ہے کہ اے اللہ! والدین کی دنیا اور آخرت بہت اچھی کر دے، اور بندہ ناچیز کو ان کے لئے صدقہ جاریہ بنادے۔ آمین

" ویرحم الله عبداً قال آمینا "

MUFTI MUHAMMAD TAQI USMANI
Vice President Jamia Darul-Uloom Karachi - Pakistan

المفتي محمد تقي العثماني
نائب رئيس جامعة دار العلوم كراتشي باكستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرم بندہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ تعالیٰ وبرکاتہ

آپ کے کام کے لئے کچھ حصے کا مسودہ موصول ہوا۔ الحمد للہ آپ نے طویل فقہی اختلافات و دلائل کا خلاصہ اختصار کے ساتھ اس طرح جمع کر دیا ہے کہ طلبہ کے لئے اسے یاد رکھنا آسان ہے۔ دل سے دعا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ آپ کے اس کام کو نافع اور مقبول بنائیں اور آپ کیلئے ذخیرۂ آخرت ثابت ہو۔ آمین

والسلام

محمد تقی عثمانی

۳ محرم الحرام ۱۴۳۹ھ

Jamia Darul-Uloom Karachi
Korangi Industrial Area,
Karachi - Pakistan, Post Code : 75180
Phone: (92) (21) 35123100, Fax : (92) (21) 35123233

جامعة دار العلوم كراتشي
كورنجي المنطقة الصناعية
كراتشي باكستان

خلاصة الفهارس

فہرست مضامین

مقدمۃ علم الحدیث

کتابُ الإیمانِ

بابُ الکبائر و علاماتِ النفاق

بابُ الوَسْوَسَةِ

بابُ القَدْرِ

بابُ إثباتِ عذابِ القبر

کتابُ العِلم

کتابُ الطهارة

بابُ آدابِ الخَلاء

بابُ کیفیۃِ الوضوء

بابُ أحكام المِياه

بابُ نواقِضِ الوضوء

بابُ المَسح علی الخُفین

بابُ الغُسل

بابُ الحَیض و الاستِحاض

بابُ التیمّم

کتابُ الصَّلوٰۃ

بابُ المَواقیت

بابُ الأذان

بابُ الجَماعة

بابُ احکام الصّف

بابُ الإمامة

بابُ صِفة الصلوٰة

بابُ المَسَاجد و مَواضِع الصّلوٰة

بابُ السُترة

بابُ القِبلة

بابُ السَتر و مایتعلّق بِه

بابُ مالایجوزمِن العمل فی الصلوٰة ومایُباح منه

بابُ السہو فی الصّلوٰۃ

بابُ مایتعلّق بالسُّنَن و النّوافِل

بابُ الوِتر

بابُ الجُمعة

بابُ العِیدین

بابُ القَصرفی السفر

بابُ صلوٰۃ الاستِسقاء

بابُ صلوٰۃ الکُسُوف

بابُ صلوٰۃ الخَوف

باب سُجود التّلاوۃ والشُکر

کتابُ الزکوٰۃ

بابٌ فی المَصرف

بابُ صدقۃِ الفطر

کتابُ الصوم

بابُ الاعْتِکاف

☆......☆......☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ رب العالمین، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ الکریم، أما بعد

۳۶-۱۴۳۵ ہجری میں اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے احقر کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں دورہ حدیث پڑھنے کی سعادت بخشی، اس پر بندہ اللہ تعالیٰ کا بہت شکر گزار ہے، اس کے ساتھ ساتھ بندے کو ان ہستیوں سے شرف تلمذ حاصل ہوا جن ہستیوں کی دینی خدمات سے آج دنیا منتفع ہو رہی ہے، اللہ الحمد۔

دورہ حدیث کے اسباق میں بندے کے لئے سب سے بڑی مشکل اختلافی مسائل اور ان کے دلائل کی یاد تھی، کیونکہ اختلافی مسائل ایک طرف تو درس کا حصہ بن چکے تھے، دوسری طرف کوئی ایسا جامع ذخیرہ میسر نہیں تھا جس میں کافی حد تک کثیر تعداد میں مسائل جمع ہوں، بلکہ یہ مسائل مختلف شروحاتِ حدیث میں منتشر تھے، اس کے ساتھ ساتھ بعض شروحات میں یہ مسائل اختصار کے ساتھ تھے جبکہ بعض میں کافی طوالت کے ساتھ تھے، تو اس مشکل کی وجہ سے بندہ بلکہ اکثر طلبہ تشویش کے شکار تھے، خاص طور پر امتحانات کے موقع پر۔

اسی وقت سے اللہ تعالیٰ نے بندے کے دل میں یہ داعیہ پیدا فرمایا کہ ان اختلافی مسائل کو ایک ترتیب دی جائے کہ حتی الوسع سارے مسائل ایک کتاب کی شکل میں جمع ہو جائیں، اور کافی حد تک ان میں اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہو، چنانچہ دورہ حدیث سے فراغت کے بعد احقر نے اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے اور مشفق اساتذہ کرام کی دعاؤں کی برکت سے اختلافی مسائل کا ایک ایسا مجموعہ تیار کر دیا جس میں ان اختلافی مسائل کو جمع کر دیا گیا ہے جو عام طور پر حدیث کی کتابوں میں درس کے دوران پڑھے جاتے ہیں، اور ان شاء اللہ یہ مجموعہ تمام صحاح ستہ اور مشکوٰۃ المصابیح کے لئے یکساں کارآمد ثابت ہو جائے گا۔

احقر نے اس مجموعہ کے تیار کرنے میں ویسے تو بہت ساری شروحات سے اخذ اور استفادہ کیا ہے لیکن زیادہ تر مسائل مندرجہ ذیل شروحات سے نقل کئے گئے ہیں:

۱- کشف الباری... شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالی۔
۲- نفحات التنقیح... شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالی۔
۳- درس مسلم... مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم۔
۴- انعام الباری... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
۵- درس ترمذی... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
۶- تقریر ترمذی... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔

احقر نے اس مجموعے میں حتی الوسع ترمذی شریف کے ابواب کی ترتیب اختیار کی ہے، البتہ کچھ ابواب مثلاً کتاب الایمان، اور اس کے متعلق مباحث، اسی طرح کتاب العلم شروع کتاب میں ذکر کیے ہیں کیونکہ بخاری شریف، مسلم شریف اور مشکوۃ المصابیح کا شروع کتاب الایمان ہی سے ہوتا ہے جبکہ ترمذی میں یہ ابواب کافی مختصر ہیں اور کتاب کے آخر میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالی اس محنت کو اپنی بارگاہ عالی میں قبول فرمائیں اور بندہ عاجز، اس کے والدین اور اساتذہ کے لئے صدقہ جاریہ بنائیں اور جن ساتھیوں نے بندے کے ساتھ اس کتاب کے تیار کرنے میں کسی بھی طریقے سے مدد کی ہوں اللہ تعالی ان کو بھی جزائے خیر عطا فرمائیں۔ آمین

محتاج دعا

رحمت اللہ بن عبد الحمید

عفا اللہ عنہ وعن والدیہ

خادم طلبہ: جامعہ دار السکون چمن، محمود آباد چمن، ضلع قلعہ عبداللہ، بلوچستان

۲۲ رمضان المبارک ۱۴۳۸ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللہ وکفیٰ وسلامٌ علی عبادہ الذین اصطفیٰ

امابعد

مقدمۃ علم الحدیث

مقدمۃ علم الحدیث میں آٹھ مباحث ذکر کیے جاتے ہیں، جن سے علم حدیث کے متعلق ضروری معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ان مباحث کو رؤس ثمانیہ یا بحوث ثمانیہ کہا جاتا ہے۔

پہلی بحث

سب سے پہلی بحث ''علم حدیث'' کی تعریف کے متعلق ہے، پہلے مطلق ''علم حدیث'' کی تعریف ہوگی، دوسری تعریف ''علم روایۃ الحدیث'' کی، تیسری تعریف ''علم درایۃ الحدیث'' کی اور چوتھی تعریف ''علم اصولِ حدیث'' کی ہوگی۔

۱۔ مطلق علم حدیث کی تعریف

علامہ کرمانیؒ اور علامہ عینیؒ نے اس کی تعریف کی ہے" هو علم يُعرَف به أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وأحواله ".

۲۔ علم روایۃ الحدیث کی تعریف

" هو علم يشتمل على نقل أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقواله وصفاته وتقريراته " .

ان دونوں تعریفوں میں فرق یوں ہوگا کہ مطلق علم حدیث کی تعریف اپنے الفاظ مذکورہ کے اعتبار ،

سے چاروں اقسام کو شامل ہوگی، جب کہ علم روایۃ الحدیث کی تعریف صرف نقل افعال واقوال اور نقل صفات وتقاریر کو شامل ہوگی۔ اسی طرح علم روایۃ الحدیث کی تعریف میں وہ عموم نہیں ہوگا جو مطلق علم حدیث کی تعریف میں ہے۔

۳-علم درایۃ الحدیث کی تعریف

" هو علم يشتمل على شرح اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وافعاله وصفاته، ويذكر فيه معاني الفاظه، ويشرح فيه تلك الألفاظ، ويعلم به طرق استنباط الأحكام، ويعرف به ترجيح الراجح منها والتطبيق بين الأحاديث ".

یعنی "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کی اس میں شرح کی جائے اور حدیث کے الفاظ کے معانی بیان کیے جائیں اور احادیث سے احکام فقہیہ کے اخذ واستنباط کے طریقوں پر روشنی ڈالی جائے اور راجح کی ترجیح بیان کی جائے اور حدیث کے تعارض کو رفع کیا جائے"۔

۴-علم اصول حدیث کی تعریف

" هو علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن " یعنی علم اصول حدیث ان قوانین اور قواعد کا جاننا ہے جن سے متن وسند کے احوال معلوم کیے جاسکتے ہیں۔

دوسری بحث: وجہ تسمیہ

حدیث کی وجہ تسمیہ کے بارے میں حافظ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں" وأما الحديث فاصله: ضد القديم، وقد استعمل في قليل الخبر وكثيره، لأنه محدث شيأفشيأ ".

یعنی حدیث قدیم کی ضد ہے اور حدوث سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق خبر قلیل اور خبر کثیر دونوں پر ہوتا ہے اور خبر ایک مرتبہ صادر نہیں ہوتی بلکہ شیئاً فشیئاً یعنی تدریجاً اس کا ظہور ہوتا ہے اور خبر ہونے کی یہ شان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں موجود ہے اس لئے اس کو حدیث کہتے ہیں۔

تیسری بحث: علم حدیث کا موضوع

علامہ کرمانیؒ نے علم حدیث کا موضوع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو قرار دیا ہے، لیکن ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم " من حيث انه رسول " موضوع ہے۔

چوتھی بحث: علم حدیث کی غرض وغایت

علامہ کرمائیؒ نے علم حدیث کی غرض وغایت " الفوز بسعادۃ الدارین " کو قرار دیا ہے لیکن یہ بات مجمل ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ علم حدیث کی غرض وغایت صحابہ کرامؓ کے ساتھ مشابہت پیدا کرنی ہے اور وہ مشابہت یوں ہوتی ہے کہ جیسے حضرات صحابہ کرامؓ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں احادیث کا سماع کرتے تھے اور ان کو اخذ کیا کرتے تھے ایسے ہی مشتغلین بالحدیث بھی کرتے ہیں اور یہ سعادتِ دارین کی کلید ہے۔

ایک شعر ہے :

أهل الحديث هم أهل النبي وإن لم يصحبوا نفسه أنفاسه صحبوا

پانچویں بحث: اجناسِ علوم

رؤوسِ ثمانیہ میں یہ بحث بھی شامل ہے کہ یہ علم کس جنس سے تعلق رکھتا ہے۔ علوم کی اولاً دو قسمیں ہیں: ۱- علوم نقلیہ، ۲- علوم عقلیہ۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: ۱- علوم عالیہ مقصودہ، ۲- علوم آلیہ غیر مقصودہ۔

حدیث، تفسیر، فقہ، نحو، صرف، ادب، معانی وبیان، لغت۔ یہ علوم نقلیہ ہیں جب کہ حکمت وفلسفہ، منطق، رمل، جفر، علوم عقلیہ میں شمار ہوتے ہیں۔

پھر حدیث، تفسیر اور فقہ علوم نقلیہ میں علومِ عالیہ مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علومِ نقلیہ آلیہ غیر مقصودہ ہیں، ان کا شمار وسائل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح فلسفہ اور علم رمل اور جفر علومِ عقلیہ میں سے علومِ عالیہ مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علومِ عقلیہ آلیہ غیر مقصودہ ہیں، اور ان کا شمار وسائل میں ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علمِ حدیث علوم نقلیہ میں سے ہے اور عالیہ مقصودہ میں داخل ہے۔

پھر علوم عالیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱- علومِ اصلیہ ۲- علوم فرعیہ۔ کتاب اللہ اور احادیث علومِ اصلیہ میں شامل ہیں۔ اور فقہ علوم فرعیہ میں داخل ہے۔

چھٹی بحث: مرتبہ علمِ حدیث

علمِ حدیث کے دو مرتبے ہیں: ایک باعتبار فضیلت، دوسرا باعتبار تعلیم۔

باعتبار فضیلت اس علم کا دوسرا درجہ ہے پہلا درجہ علم تفسیر کا ہے، کیونکہ شریعت کے اصول اربعہ میں قرآن کریم پہلے درجے پر ہے اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دوسرے درجے میں ہے۔ علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم کے الفاظ ہیں جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اس کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفت تمام موضوعات سے افضل ہے۔

باعتبار تعلیم حدیث کا درجہ سب سے آخر میں ہے۔ اسی لئے دورہ حدیث سب سے آخر میں ہوتا ہے۔ اس سے پہلے علوم آلیہ کی تعلیم دی جاتی ہے تاکہ مقاصد کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ اور طالب میں ان کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہو جائے۔

رہا یہ سوال کہ تفسیر کو حدیث پر کیوں مقدم کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قرآن کریم متن ہے اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس کی شرح ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ متن کی تعلیم پہلے ہوتی ہے جو تفسیر کے ذریعے سے دی جاتی ہے اور شرح کی تعلیم بعد میں ہوتی ہے، اس لئے تفسیر کی تعلیم کو حدیث پر مقدم کیا گیا ہے۔

ساتویں بحث: بیانِ کتبِ حدیث

حدیث کی کتابیں وضع و ترتیب مسائل کے اعتبار سے نو (۹) قسم پر ہیں:

۱- جامع، ۲- سنن، ۳- مسند، ۴- معجم۔ ۵- جزء، ۶- مفرد، ۷- غریب، ۸- مُستخرج، ۹- مُستدرَک۔

جامع :- وہ کتاب ہے جس میں تفسیر، عقائد، آداب، احکام، مناقب، سِیَر، فتن، علاماتِ قیامت وغیرہا ہر قسم کے مسائل کی احادیث، مندرج ہوں کما قیل۔

سِیَر آداب و تفسیر و عقائد   فتن اَحکام و اَشراط و مناقب

جیسے بخاری و ترمذی۔

سنن :- وہ کتاب ہے جس میں احکام کی احادیث ابواب فقہ کی ترتیب کے موافق بیان ہوں جیسے سنن ابوداؤد و سنن نسائی و سنن ابن ماجہ۔

مسند :- وہ کتاب ہے جس میں صحابہ کرامؓ کی ترتیب رُتبی یا ترتیب حروف ہجاء یا تقدم و تأخر اسلامی کے لحاظ سے احادیث مذکور ہوں، جیسے مسند احمد، مسند دارمی۔

معجم:- وہ کتاب ہے جس کے اندر وضعِ احادیث میں ترتیب اساتذہ کا لحاظ رکھا گیا ہو، جیسے معجم طبرانی۔

جُزء:- وہ کتاب ہے جس میں صرف ایک مسئلہ کی احادیث یکجا جمع ہوں جیسے جُزء القراءۃ و جُزء رفع الیدین للبخاریؒ، وجُزء القراءۃ للبیہقیؒ۔

مفرد:- وہ کتاب ہے جس میں صرف ایک شخص کی کل مرویات ذکر ہوں۔

غریب:- وہ کتاب ہے جس میں ایک محدث کے متفردات جو کسی شیخ سے ہیں، وہ ذکر ہوں۔

مستخرج:- وہ کتاب ہے جس میں دوسری کتاب کی حدیثوں کی زائد سندوں کا استخراج کیا گیا ہو، جیسے مستخرج ابو عوانہؒ۔

مستدرک:- وہ کتاب ہے جس میں دوسری کتاب کی شرط کے موافق اس کی رہی ہوئی حدیثوں کو پورا کر دیا گیا ہو جیسے مستدرکِ حاکم۔

آٹھویں بحث: علمِ حدیث کا شرعی حکم

اگر کسی علاقہ میں ایک ہی مسلمان موجود ہو تو اس پر علمِ حدیث کا حاصل کرنا فرض عین ہے اور اگر کسی علاقہ میں بہت سے مسلمان رہتے ہیں تو وہاں علم حدیث کا حاصل کرنا فرضِ کفایہ ہے۔(۱)

فائدہ در بیانِ مصطلحات

حدیث کی دو قسمیں ہیں: ۱- خبرِ متواتر، ۲- خبرِ واحد۔

خبرِ متواتر:- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے راوی ہر زمانہ میں اس قدر زیادہ رہے ہوں کہ عقلِ سلیم ان سب کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو محال سمجھتی ہو۔

خبرِ واحد:- وہ حدیث ہے کہ جس کے راوی اس قدر زیادہ نہ ہوں۔

خبرِ واحد کی تقسیم باعتبار منتہیٰ

خبرِ واحد اپنے منتہیٰ کے اعتبار سے تین قسم پر ہے، ۱- مرفوع، ۲- موقوف، ۳- مقطوع۔

---

(۱) هذا التفصيل كله مأخوذ من ، كشف البارى : ۱/۱ - إلى - ۳۸ ، وخير الأصول في حديث الرسول ، ص: ۷ ، وكذا في عجالة نافعة ، ص: ۱۲ ، وعرف الشذي ، والحطة في ذكر الصحاح الستة .

مرفوع :- وہ حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل یا تقریر کا ذکر ہو۔

موقوف :- وہ حدیث ہے جس میں صحابی کا قول یا فعل یا تقریر مذکور ہو۔

مقطوع :- وہ حدیث ہے جس میں تابعی کے قول یا فعل یا تقریر کا ذکر ہو۔

خبر واحد کی تقسیم باعتبار عددِ رُواۃ

خبر واحد راویوں کے عدد کے اعتبار سے تین قسم پر ہے، ۱- مشہور، ۲- عزیز، ۳- غریب۔

مشہور:- وہ حدیث ہے کہ اس کے راوی کسی زمانہ میں بھی تین سے کم نہ ہوں اور متواتر کی حد کو نہ پہنچیں۔

عزیز:- وہ حدیث ہے جس کے راوی کسی زمانہ میں بھی دو سے کم نہ ہوں۔

غریب:- وہ حدیث ہے جس کی سند میں کہیں نہ کہیں ایک راوی رہ جائے۔

خبر واحد کی تقسیم باعتبار صفاتِ رُواۃ

خبر واحد اپنے راویوں کی صفات کے اعتبار سے سولہ (۱۶) قسم پر ہے:

۱- صحیح لذاتہ، ۲- حسن لذاتہ، ۳- ضعیف، ۴- صحیح لغیرہ، ۵- حسن لغیرہ، ۶- موضوع، ۷- متروک، ۸- شاذ، ۹- محفوظ، ۱۰- منکر، ۱۱- معروف، ۱۲- معلل، ۱۳- مضطرب، ۱۴- مقلوب، ۱۵- مصحف، ۱۶- مدرج۔

صحیح لذاتہ :- وہ حدیث ہے جس کے تمام راوی عادل کامل الضبط ہوں، اور اس کی سند متصل ہو، معلل و شاذ ہونے سے محفوظ ہو۔

حسن لذاتہ :- وہ حدیث ہے جس کے راوی میں صرف ضبط ناقص ہو، باقی سب شرائط صحیح لذاتہ کے اس میں موجود ہوں۔

ضعیف :- وہ حدیث ہے جس کے راوی میں حدیث صحیح و حسن کے شرائط نہ پائے جائیں۔

صحیح لغیرہ :- اس حدیث حسن لذاتہ کو کہا جاتا ہے جس کی سندیں متعدد ہوں۔

حسن لغیرہ :- اس حدیث ضعیف کو کہا جاتا ہے جس کی سندیں متعدد ہوں۔

موضوع :- وہ حدیث ہے جس کے راوی پر حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جھوٹ بولنے کا طعن موجود ہو۔

متروک :- وہ حدیث ہے جس کا راوی متہم بالکذب ہو یا وہ روایت قواعد معلومہ فی الدین کے مخالف ہو۔

شاذ :- وہ حدیث ہے جس کا راوی خود ثقہ ہو مگر ایک ایسی جماعتِ کثیرہ کی مخالفت کرتا ہو جو اس سے زیادہ ثقہ ہیں۔

محفوظ :- وہ حدیث ہے جو شاذ کے مقابل ہو۔

منکر :- وہ حدیث ہے جس کا راوی باوجود ضعیف ہونے کے جماعتِ ثقات کے مخالف روایت کرے۔

معروف :- وہ حدیث ہے جو منکر کے مقابل ہو۔

معلل :- وہ حدیث ہے جس میں کوئی ایسی علت خفیہ ہو جو صحتِ حدیث میں نقصان دیتی ہے اس کو معلوم کرنا ماہرِ فن ہی کا کام ہے، ہر شخص کا کام نہیں۔

مضطرب :- وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن میں ایسا اختلاف واقع ہو کہ اس میں ترجیح یا تطبیق نہ ہوسکے۔

مقلوب :- وہ حدیث ہے جس میں بھول سے متن یا سند کے اندر تقدیم و تاخیر واقع ہوگئی ہو یعنی لفظ مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کیا گیا ہو یا بھول کر ایک راوی کی جگہ دوسرا راوی رکھا گیا ہو۔

مصحف :- وہ حدیث ہے جس میں باوجود صورتِ خطی باقی رہنے کے نقطوں و حرکتوں و شکونوں کے تغیر کی وجہ سے تلفظ میں غلطی واقع ہوجائے۔

مدرج :- وہ حدیث ہے جس میں کسی جگہ راوی اپنا کلام درج کردے۔

خبر واحد کی تقسیم باعتبار سقوط و عدم سقوطِ راوی

خبر واحد سقوط و عدم سقوطِ راوی کے اعتبار سے سات قسم پر ہے: ۱-متصل، ۲-مسند، ۳-منقطع، ۴-معلق، ۵-معضل، ۶-مرسل، ۷-مدلس۔

متصل :- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند میں راوی پورے مذکور ہوں۔

مُسند :- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو۔

منقطع :- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند متصل نہ ہو بلکہ کہیں نہ کہیں سے راوی گرا ہوا ہو۔

معلق :- وہ حدیث ہے جس کی سند کے شروع میں ایک راوی یا کثیر گرے ہوئے ہوں۔

معضل :- وہ حدیث ہے جس کی سند کے درمیان میں سے کوئی راوی گرا ہوا ہو یا اس کی سند میں ایک سے زائد راوی پے در پے گرے ہوئے ہوں۔

مرسل :- وہ حدیث ہے جس کی سند کے آخر سے کوئی راوی گرا ہوا ہو۔

مدلس :- وہ حدیث ہے جس کے راوی کی یہ عادت ہو کہ وہ اپنے شیخ یا شیخ کے شیخ کا نام چھپا لیتا ہو۔

خبرِ واحد کی تقسیم باعتبار صیغِ اداء

خبر واحد صیغ اداء کے اعتبار سے دو قسم پر ہے: ۱- معنعن ۲- مسلسل۔

معنعن:- وہ حدیث ہے جس کی سند میں لفظ " عَنْ " ہو اور اس کو " عَنْ عَنْ " بھی کہا جاتا ہے۔

مسلسل :- وہ حدیث ہے جس کی سند میں صیغ اداء کے یا راویوں کے صفات یا حالات ایک ہی طرح کے ہوں۔(۱)

☆......☆......☆

(۱) راجع ،خیر الأصول فی حدیث الرسول،ص:۳ -إلى- ۶ ، وللمحات التنقيح : ۱/۱۱۷ -إلى- ۱۲۰

کتاب الإیمان

ایمان کے لغوی معنی

لفظِ "ایمان" "امن یامن" سے مشتق ہے، "امن" کے لغوی معنی ہیں مأمون ہونا، اور "ایمان" کے معنی ہیں مامون کردینا۔

پھر لفظِ ایمان تصدیق کے معنی میں استعمال ہونے لگا، اس لئے کہ جس کی تصدیق کی جاتی ہے اسے تکذیب اور جھٹلانے سے مأمون کردیا جاتا ہے، البتہ جب ایمان تصدیق کے معنی میں استعمال ہو تو اس کے صلہ میں کبھی باء آجاتی ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: "یؤمنون بالغیب".(۱)

اسلام کے لغوی معنی

اسلام کے لغوی معنی ہیں "گردن نہادن" یعنی انقیاد اور فرمانبرداری، یہ انقیاد اور فرمانبرداری خواہ دل سے ہو یا زبان سے ہو یا جوارح واعضاء سے ہو۔(۲)

لغوی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت

لغوی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ایمان اخص ہے اسلام اعم، اس لئے کہ ایمان تصدیق بالقلب ہے یعنی یہ صرف انقیاد بالقلب ہے، جبکہ اسلام لغوی (بمعنی الانقیاد) قلب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ وہ قلب سے بھی ہوسکتا ہے، زبان سے بھی اور اعضاء سے بھی۔ چنانچہ لغۃً ہر مؤمن مسلم ہے، اس لئے کہ انقیاد بالقلب ہر مؤمن میں پایا جاتا ہے، مگر ہر مسلم لغۃً مؤمن نہیں، کیونکہ جس شخص میں انقیاد باللسان یا بالجوارح ہو مگر انقیاد بالقلب نہ ہو، وہ لغۃً تو مسلم ہے مؤمن

---

(۱) درس مسلم ملخصاً: ۱/۱۷۵۔

(۲) درس مسلم: ۱/۱۷۶، راجع لمعرفة معنى الإيمان والإسلام بالتفصيل، كشف البارى، كتاب الإيمان: ۱/۵۶۱، ۵۲۵، ونفحات التنقيح: ۱/۲۵۳، ۲۵۶، وفتح الملهم: ۱/۳۰۱، البحث الأول فى موجب اللغة.

نہیں۔(۱)

ایمان کے اصطلاحی معنی

اصطلاحِ شریعت میں ایمان کی حقیقت یہ ہے " هو التصديق بما عُلِم مجيء النبيّ صلى الله عليه وسلم به ضرورةً، تفصيلاً فيما عُلِم تفصيلاً وإجمالاً فيما عُلِم إجمالاً " .

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت بدیہی طور پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے، اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالی ہے تو اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر کرنا ضروری ہے۔(۲)

اسلام کے اصطلاحی معنی

اسلام کے اصطلاحی معنی دو ہیں۔

(۱)......ایک یہ کہ اسلام پورے دین کے لئے علم اور نام ہے، کما فی قولہ تعالیٰ:" إنّ الدين عند الله الإسلام ".

(۲)......اسلام کے دوسرے اصطلاحی معنی ہیں "انقیادِ ظاہری" یعنی اقرار باللسان والعمل بالارکان۔(۳)

اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت

اسلام کے پہلے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایمانِ اصطلاحی اور اسلامِ اصطلاحی کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے، کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام اعم ہے اور ایمان اخص۔(۴)

اسلام کے دوسرے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت تباین ہے، کیونکہ ایمان تصدیق ہے جو قلب کے ساتھ خاص ہے اور اسلام اقرار اور عمل ظاہری ہے جو لسان اور جوارح کے ساتھ خاص ہے، قرآنِ حکیم کی اس آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے " قالتِ الأعرابُ آمنّا قُل

(۱) درس مسلم: ۱/۱۷۶، وكذلك فتح الملهم: ۱/۳۰۲، ۳۰۳

(۲) راجع، درس مسلم: ۱/۱۷۶، وكشف الباری، کتاب الإیمان: ۱/۵۲۵

(۳) درس مسلم: ۱/۱۸۰، ۱۸۱

(۴) کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام پورے دین کے لئے نام ہے اور ایمان صرف تصدیق کا نام ہے۔

لَم تُؤمِنُوا ولٰکِن قُولُوا اسلمنا ولَمّا یَدخُلِ الإیمانُ فی قُلوبِکم".(۱)

ایمان میں اقرار باللسان کی حیثیت

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص کو تصدیقِ قلبی حاصل ہو اور اقرار باللسان پر قدرت ہی نہ ہو، مثلاً تصدیق قلبی کے حصول کے بعد اتنا وقت ہی نہ مل سکا کہ جس میں اقرار باللسان کر سکے، یا زبان کی آفت کی وجہ سے اقرار پر قادر نہیں تو ایسی حالت میں تحقق ایمان کے لئے اقرار باللسان شرط نہیں اور یہ شخص بالاتفاق مؤمن ہے۔

اور اگر کوئی عذر نہ ہو اور اقرار کی فرصت بھی ملی، پھر اس سے اقرار باللسان کا مطالبہ بھی کیا گیا مگر اس کے باوجود اس نے اقرار نہ کیا تو ایسا شخص بالاتفاق کافر ہے، اگر چہ تصدیق قلبی رکھتا ہو، جن حضرات کے نزدیک اقرار رکن ہے ان کے نزدیک تو رکن نہ پائے جانے کی وجہ سے کافر ہے اور جن حضرات کے نزدیک اقرار رکن نہیں بلکہ اجراءِ احکام کے لئے شرط ہے ان کے نزدیک اس لئے کہ "إذا فات الشرط فات المشروط" کے مطابق مطالبہ کے باوجود اقرار نہ کرنا وجداناً، ذوقاً اور عرفاً اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو تصدیق ہی حاصل نہیں، اگر تصدیق ہوتی تو ایسی حالت میں ضرور اقرار کرتا۔

البتہ اگر اقرار کی قدرت اور فرصت کے باوجود کسی نے از خود اقرار نہیں کیا بلکہ تصدیق قلبی کے بعد ساکت رہا (نہ اقرار کیا نہ انکار) اس سے اقرار کا مطالبہ بھی نہیں ہوا تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ شخص مؤمن شمار ہوگا یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ماتریدیؒ اور اصح قول کے مطابق امام اشعریؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ شخص عند اللہ مؤمن ہے مگر دنیا میں اس پر اہل اسلام کے احکام جاری نہ ہوں گے جب تک اقرار باللسان نہ کرے، کیونکہ اقرار باللسان صرف اجراءِ احکام کے لئے شرط ایمان ہے، حافظ الدین نسفیؒ نے یہی قول امام اعظمؒ کا بھی نقل کیا ہے۔

جبکہ شمس الائمہ، فخر الاسلام اور دیگر حضرات کے نزدیک اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے، البتہ یہ رکن تصدیق کی طرح اصلی نہیں بلکہ رکن زائد ہے، اسی وجہ سے حالتِ اکراہ و عجز میں یہ رکن ساقط ہو جاتا ہے

(۱) ملخصاً من درس مسلم: ۱/ ۱۸۰، ۱۸۱، راجع للتفصیل، کشف الباری، کتاب الإیمان: ۱/ ۲۰۶، ونفحات التنقیح: ۱/ ۲۸۵

،جیسا کہ بوقتِ عذر نماز میں رکنِ قیام ساقط ہو جاتا ہے۔(۱)

فخر الاسلام فرماتے ہیں کہ اقرار کے رکنِ زائد ہونے کا قول فقہاء کا مذہب ہے، اور اجراءِ احکام دنیویہ کے لئے اسے شرط قرار دینا متکلمین کا مذہب ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اس آدمی کو مجمع عام میں اقرار کرنا ہوگا تاکہ لوگوں کو اور قاضی وحاکم کو اس اقرار کا علم ہو سکے، کیونکہ احکام اسلام کا اجراء عوام اور قاضی وحاکم کے علم کے بغیر ممکن نہیں۔

البتہ فقہاء کے نزدیک چونکہ احکامِ دنیا کے اِجراء کے لئے اقرار شرط نہیں بلکہ ایمان کے لئے جزء اور رکن ہے تو اگر کوئی آدمی تنہائی میں بھی کلمہ پڑھ لیتا ہے تو یہ کافی ہے، اس لئے کہ بطور رکن اقرار کا پایا جانا خلوت میں بھی درست ہے۔(۲)

ایمان کی حقیقت میں مذاہب کی تفصیل

ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ (بالفاظ دیگر) اعمال جزء ایمان ہیں یا نہیں؟ اس سلسلے میں بہت زیادہ اختلافات ہیں، فرقِ ضالہ کے درمیان بھی اختلاف ہے اور اہل حق کے درمیان بھی، البتہ اہلِ حق کا اختلاف شدید نہیں، قریب قریب لفظی ہے، لیکن اہل حق اور اہل باطل کے درمیان اختلاف شدید ہے، ذیل میں چند مشہور مذاہب ذکر ہوں گے۔(۳)

۱-جہمیہ کا مذہب

جہمیہ کے نزدیک ایمان صرف معرفتِ قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفت اختیاری ہو یا غیر اختیاری، ان کے نزدیک ایمان کے لئے تصدیق، انقیادِ قلبی اور التزام شریعت ضروری نہیں۔

ان کا استدلال مسلم شریف کی اس حدیث سے ہے" من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة ". اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کلمۂ توحید کے جاننے پر جنت کی ضمانت دی ہے، معلوم ہوا کہ دل سے تصدیق کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی اقرار وعمل کی ضرورت ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں" يعلم " سے لغوی معنی (جاننا) مراد نہیں بلکہ دل

---

(۱) انظر للتفصيل الجامع ، فتح الملهم ۳۰۶/۱ ، الإقرار باللسان شرط للإيمان أم لا.

(۲) كذا في درس مسلم: ۱۸۲/۱ ، وكشف الباري ، كتاب الإيمان : ۵۷۳/۱ ، ونفحات التنقيح ۲۶۳/۱۰

(۳) راجع للتفصيل ، فتح الملهم: ۳۰۳/۱ ، ۳۱۰

سے تصدیق کرنا مراد ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے " غیر شاک فیهما ".

یہ مذہب بالکل بدیہی البطلان ہے، کیونکہ یہ معرفت تو کفار اہل کتاب کو بھی حاصل تھی جیسا کہ ارشاد ہے "یعرفونه کما یعرفون أبناء هم ". لیکن اس کے باوجود وہ کافر ہیں اور ان کا کفر منصوص ہے۔

۲-کرامیہ کا مذہب

کرامیہ کے نزدیک ایمان کے لئے صرف اقرار باللسان کافی ہے، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح کی ضرورت نہیں۔(۱)

ان کا استدلال مجمع الزوائد کی اس حدیث سے ہے " مَن قال لاإله إلاالله دخل الجنة ".

چنانچہ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف زبان سے کہنے پر دخولِ جنت کی خبر دی ہے، تصدیق وعمل کا کوئی ذکر نہیں فرمایا۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف زبان سے کہنا مراد نہیں، بلکہ دل کی تصدیق کے ساتھ زبان سے کہنا مراد ہے جیسا کہ دوسری احادیث میں " مُوقِناً ومُخلِصاً " کی قید سے معلوم ہوتا ہے۔

یہ مذہب بھی باطل ہے کیونکہ قرآن نے منافقین کو بدترین کافر قرار دیا ہے، حالانکہ وہ اقرار لسانی میں کمی نہیں کیا کرتے تھے، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے "ومِن النّاس مَن يَقول آمنّابالله وباليوم الآخرِ وماهم بِمُؤمنين ".

۳-مرجئہ کا مذہب

مرجئہ کے نزدیک ایمان کے لئے صرف تصدیق قلبی کافی ہے، اور اقرار باللسان نہ تو شرط ہے نہ شطر (جزء)، نیز اعمال کو تکمیلِ ایمان میں کوئی دخل نہیں حتیٰ کہ مرجئہ کے نزدیک تارک العمل کامل مومن ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں "لاتضرّمع الإيمان معصيةٌ كمالاتنفع مع الكفر طاعةٌ ".

ان کا استدلال اس آیت سے ہے "فمَن يُؤمِن بربّه فلايخاف بَخسًا ولا رهقًا " یعنی جو کوئی اپنے پروردگار پر ایمان لے آئے تو اس کو نہ کسی گھاٹے کا اندیشہ ہوگا اور نہ کسی زیادتی کا، اس آیت

(۱) راجع لتحقيق هذا المذهب ، فضل الباری: ۱/۲۴۵

سے معلوم ہوا کہ نجات موقوف ہے مطلق ایمان لانے پر اعمال کی ضرورت نہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایمان سے مراد ایمان مع العمل ہے یعنی ایمان کامل جسے ایمان مُعلی بھی کہا جاتا ہے۔

مرجئہ کے رد پر ایک قطعی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث، اوامر و نواہی سے بھرے ہوئے ہیں اگر طاعت مفید اور معصیت مضر نہ ہوتی تو یہ اوامر و نواہی عبث ہو کر رہ جاتی اور ظاہر ہے کہ عبث کی نسبت اللہ جل شانہ کی طرف باطل ہے۔(۱)

۴-معتزلہ و خوارج کا مذہب

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان امور ثلاثہ کے مجموعے کا نام ہے، تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور عمل بالجوارح۔ تو ان کے نزدیک اعمال صالحہ حقیقت ایمان کا جزء ہیں۔ اور مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج اور مخلد فی النار ہے، لیکن معتزلہ اس پر کافر کا اطلاق نہیں کرتے بلکہ اس کو مومن اور کافر کے درمیان ایک درجہ قرار دیتے ہیں، لیکن خوارج اس کو کافر بھی کہتے ہیں۔

معتزلہ اور خوارج اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "ومَن يَقتُلْ مؤمناً متعمّداً فجزآئه جهنّمُ خالداً فيها" . وجہ استدلال یہ ہے کہ یہاں مؤمن کے قتل کرنے والے کو خلود فی جہنم یعنی جہنم میں ہمیشہ رہنے کی سزا دینے کا ذکر ہے جو ایک گناہ ہے۔(۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قتل مؤمن سے مراد ایسا قتل ہے جو بسبب اس کے ایمان کے کیا

---

(۱) درس مسلم: ۱/۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۷

(۲) معتزلہ اور خوارج اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں "عن ابی ھریرۃؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یزني الزاني حين يزني وهو مؤمن... الخ" وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے ہماری تائید ہوتی ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے۔

لیکن اہل السنۃ والجماعۃ اس حدیث کی مختلف توجیہات کرتے ہیں:

(۱) ایک یہ کہ اس حدیث سے عین ارتکاب کے وقت خروج ایمان ثابت ہو رہا ہے حالانکہ معتزلہ و خوارج دائمی خروج ایمان کے قائل ہیں، فلا حجۃ لھم فیہ۔

(۲) امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد کمال ایمان اور نور ایمان کی نفی ہے نہ کہ نفس ایمان کی۔

(۳) ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حالت زنا میں ایمان نکل کر ظلہ اور چھتری کی طرح چھا جاتا ہے۔

(۴) ایک توجیہ یہ ہے کہ یہاں ایمان کے بڑے شعبے یعنی حیاء کی نفی مراد ہے۔

(۵) یا یہ حدیث تشدید اور تغلیظ اور زجر و وعید پر محمول ہے۔

(۶) یا یہ حدیث مستحل پر محمول ہے۔ واللہ اعلم

گیا ہو، یا قتل مؤمن کو حلال سمجھتے ہوئے کیا گیا ہو اور ایسا قتل کافر ہی کر سکتا ہے، لہٰذا یہ سزا کافر کی ہے نہ کہ فاسق کی۔(۱)

۵- امام اعظمؒ اور جمہور متکلمین کا مذہب

امام اعظم ابوحنیفہؒ اور جمہور متکلمین کے نزدیک ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے، لیکن مرجئہ کی طرح نہیں، بلکہ اس کے ساتھ اقرار باللسان دنیوی احکام جاری ہونے کے لئے ضروری ہے، اور عمل بالارکان ایمان کو کامل بنانے کے لئے ضروری ہے۔

٦- امام شافعیؒ اور جمہور محدثین کا مذہب

امام شافعیؒ اور جمہور محدثین کے نزدیک ایمان نام ہے تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل بالارکان تینوں کے مجموعے کا، لیکن ترک عمل سے ارتداد اور خروج عن الاسلام ان کے نزدیک بھی لازم نہیں آتا جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے، بلکہ ان کے نزدیک تصدیق بالقلب اصل ہے باقی دونوں جزء رکن زائد ہیں یعنی اگر وہ دونوں نہ بھی ہوں تب بھی آدمی محض تصدیق کی وجہ سے مومن رہے گا۔

یہ آخری دو مذاہب توسط اور اعتدال پر مبنی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اہل حق کا یہ اختلاف محض نزاع لفظی اور تعبیری ہے، کیونکہ تمام اہل حق کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نفس ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے، اور اعمال صالحہ ایمان کا جزء اصلی نہیں جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے اسی لئے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی مرتکب گناہ کبیرہ ایمان سے خارج اور مخلد فی النار نہیں۔

علیٰ ہذا اس پر بھی سب متفق ہیں کہ کمال ایمان کے لئے اعمال صالحہ از حد ضروری ہیں اور ایمان کا جزء زائد ہیں جن سے ایمان میں کمال پیدا ہو جاتا ہے غیر ضروری ہرگز نہیں جیسا کہ مرجئہ اور کرامیہ کا مذہب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام اعظمؒ بھی مرتکب کبیرہ کو فاسق قرار دیتے ہیں۔

پھر ان دو حقائق پر اہل حق کے اتفاق کے باوجود ایمان کی تعریف و تعبیر میں ان کا آپس میں اختلاف ہے، کہ ائمہ ثلاثہ نے ایمان کی تعریف میں اعمال کو داخل کر دیا، اور امام اعظمؒ نے اعمال کو تعریف و تعبیر میں داخل نہیں کیا، معلوم ہوا کہ یہ اختلاف فقط تعبیر و طرز بیان اور عنوان کا ہے نہ کہ حقیقی اختلاف۔

---

(۱) درس مسلم: ۱۹۸/۱

اہل حق کا آپس میں اختلاف کیوں ہوا؟

پھر حقیقت ایمان کی تعبیر میں اہل حق کا باہم یہ اختلاف کیوں ہوا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس اختلاف تعبیر کی وجہ اختلاف احوالِ زمانہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ ہر گروہ نے اپنے زمانے کے باطل فرقوں کے مقابلے میں دینی مصلحت کی خاطر مناسب عنوان اختیار کیا، امام اعظمؒ کو زیادہ واسطہ معتزلہ اور خوارج سے پڑا، جن کے نزدیک اعمال صالحہ حقیقت ایمان کا جزء ہیں اور مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج اور مخلد فی النار ہے، اس لئے امام اعظمؒ نے ان کے افراط کے مقابلے میں مذکورہ بالا تعبیر اختیار فرمائی، لیکن دوسرے ائمہ کو زیادہ واسطہ مرجئہ اور کرامیہ سے پڑا، جو اعمال صالحہ کو قطعاً غیر ضروری اور ایمان سے بالکل خارج اور لاتعلق سمجھتے تھے، اس لئے ان کی تفریط کی اصلاح کے لئے انہوں نے دوسری تعبیر اختیار کی، بہرحال تمام اہل سنت کے نزدیک اعمال صالحہ ایمان کا جزء ہیں، لیکن زائد کہ ان کے فوت ہونے سے کمال ایمان تو فوت ہو جاتا ہے لیکن نفس ایمان معدوم نہیں ہوتا۔

دلائلِ اہلِ حق

اہلِ حق کے دلائل معتزلہ وخوارج اور مرجئہ وکرامیہ کے خلاف اس بات پر کہ اعمال صالحہ ایمان کا جزء زائد ہیں نہ کہ جزء اصلی جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کہتے ہیں اور اس بات پر کہ اعمال صالحہ قطعاً غیر ضروری بھی ہرگز نہیں جیسا کہ مرجئہ اور کرامیہ کا مذہب ہے، یہ ہیں:

(۱)...... پہلی دلیل قرآن کریم کی وہ آیات ہیں جن میں محل ایمان قلب بتلایا گیا ہے، جیسے:

۱-" اولئک کتبَ فی قُلوبِھم الإیمان".

۲-" وقلبُہ مُطمئِنٌ بِالإیمان ".

۳-" ولمَّایَدخُلِ الإیمانُ فی قلوبکُم ".

ان تمام آیات میں ایمان کا محل قلب بتلایا گیا ہے اور قلب میں صرف تصدیق پائی جاتی ہے معلوم ہوا کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

(۲)..... دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث صحیحہ میں بکثرت تارک عمل کو مؤمن کہہ کر خطاب کیا گیا ہے، جیسے قرآن کریم میں ارشاد ہے "وإن طائفتان مِن المؤمنین اقتتلوا ".

اس آیت میں قتال کرنے والے مسلمانوں کو مؤمن کہا ہے اور قتال گناہ کبیرہ ہے، اس سے بھی

معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل نہیں ہے، بلکہ صرف تصدیق بالقلب ہی سے ایمان کا تحقق ہو جاتا ہے۔

(۳)......تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں اکثر جگہ عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں کیونکہ عمل ایمان کا مغایر ہے مثلاً ارشاد خداوندی ہے "إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات".

مذکورہ بالا تینوں دلائل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق بالقلب ہے۔

(۴)......چوتھی دلیل یہ ہے کہ صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے "الإيمان بضعٌ وسبعون شُعبة".

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اعمال صالحہ غیر ضروری ہرگز نہیں بلکہ وہ ایمان کا جزو زائد ہیں۔(۱) واللہ اعلم

ایمان میں زیادتی اور کمی کا مسئلہ

ایمان کے متعلق ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ اس میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟ (بالفاظ دیگر) ایمان بسیط ہے(۲) یا مرکب؟

چنانچہ جمہور محدثین فرماتے ہیں کہ "الإيمان يزيد وينقص" یعنی ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔

جبکہ امام اعظمؒ اور متکلمین فرماتے ہیں کہ "الإيمان لا يزيد ولا ينقص" یعنی ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں امام مالکؒ کی طرف تین قول منسوب ہیں۔

(۱) الإيمان يزيد وينقص (۲) الإيمان يزيد ولا ينقص (۳) الإيمان يزيد وتوقّف عن النقصان.

جمہور محدثین کا استدلال

جمہور محدثین قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں ایمان کی زیادت کا ذکر

(۱) راجع لتفصيل هذه المذاهب، كشف الباري، كتاب الإيمان: ۵۷۶/۱، ونفحات التنقيح: ۲۶۴/۱، ودرس مسلم ۱۸۵/۱۰-إلى- ۲۰۵

(۲) راجع، فتح الملهم: ۳۱۳/۱، المسئلة الثانية من المسائل المتعلقة بالإيمان، هل الإيمان يزيد وينقص.

آیا ہے، چنانچہ ارشادِ خداوندی ہے۔

۱- وإذا تُلِيَتْ عليهم اياته زادتهم إيماناً وعلىٰ ربّهم يتوكّلون.

۲- هو الذى انزل السّكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم.

۳- وإذا ما أُنزلت سورة فمنهم مَن يقول أيّكم زادته هذه إيماناً.

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ جس چیز میں زیادت ہوسکتی ہے ان میں نقصان ہونا لازمی ہے، لہٰذا ایمان میں زیادت اور نقصان ہونا لازمی ہے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ ان آیات میں زیادت سے مراد زیادت فی الکیف ہے نہ فی الکم، یعنی ایمان کا نور بڑھتا ہے، جس ایمان پر اصلی نجات کا مدار ہے وہ مراد نہیں بلکہ اس میں سب برابر ہے۔(۱)

درحقیقت یہ اختلاف پہلے اختلاف پر مبنی ہے چونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک ایمان بسیط ہے یعنی صرف تصدیقِ قلبی کا نام ہے اس لئے اس میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی، کیونکہ تصدیق نام ہے جمیع احکام الٰہیہ کے قبول کرنے اور ان پر پختہ یقین رکھنے کا، اور ظاہر ہے کہ اس میں کمی زیادتی کا کوئی سوال نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر کسی نے ایک حکم بھی نہ مانا تو کفر لازم آجائے گا۔ اور محدثین کے نزدیک ایمان مرکب ہے یعنی ایمان کی تعبیر میں اعمال بھی داخل ہے اس لئے اعمال کی کمی بیشی سے ایمان میں بھی کمی بیشی ہوسکتی ہے۔

حاصل یہ کہ یہ اختلاف بھی لفظی ہے نہ کہ حقیقی، پس امام اعظمؒ نے جو فرمایا "الإيمان لا يزيد ولا ينقص" تو ان کی مراد نفسِ ایمان ہے، اور جمہور محدثین نے جو فرمایا کہ "الإيمان يزيد وينقص" تو ان کی مراد کمالِ ایمان ہے، الغرض باتفاق اہل سنت نفس ایمان بسیط ہے "لا يزيد ولا ينقص".(۲)

ایمان میں استثناء کا حکم

اس میں اختلاف ہے کہ جب کوئی شخص اپنے ایمان کی خبر دیتا ہو تو اسے "انا مؤمن" کہنا چاہئے یا "انا مؤمن إن شاء الله" کہنا چاہئے؟

---

(۱) انظر لمزيد التوجيهات، كشف البارى، كتاب الإيمان: ۲۷۹

(۲) ولتفصيل هذه المسئلة مذكورلى، درس مسلم: ۲۰۵/۱ وكشف البارى، كتاب الإيمان: ۵۹۴/۱، ونفحات التنقيح: ۲۷۶/۱

ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ استثناء کرنا چاہئے، یہی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علقمہ، ابراہیم نخعی، سفیانین (سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ) یحیٰ بن سعید قطان اور حضرات ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔

ایک دوسری جماعت کہتی ہے کہ استثناء کرنا جائز نہیں ہے، حنفیہ اوران کے اکثر متکلمین کا یہی قول ہے، یہی مذہب مختار اور اہلِ تحقیق کا مذہب ہے۔

امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ استثناء اور عدمِ استثناء دونوں صورتیں جائز ہیں۔ استثناء تو اس لئے جائز ہے کہ آئندہ کا کوئی علم نہیں، آیا ایمان پر وہ ثابت قدم رہے گا یا نہیں؟ اور عدمِ استثناء اس بات کے پیش نظر کہ فی الحال ایمان موجود ہے اور اس کے اوپر حالاً ایمان کے احکام جاری ہیں۔

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ " أنا مؤمن إن شاء اللہ " کہنا چاہئے وہ حضرات اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اصل ایمان تو وہی ہے جو وفات کے وقت ساتھ جائے اور اس کا کچھ اَتا پتا نہیں ہے، کیونکہ انجام کا کسی کو علم نہیں، اس لئے آدمی کو بطور تبرک (نہ کہ بطور شک) " إن شاء اللہ " کہنا چاہئے، قال تعالیٰ: " ولاتقولنّ لشیء إنّي فاعل ذٰلک غداً إلاأن یشآء اللہ " .

اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ " إن شاء اللہ " نہیں کہنا چاہئے وہ کہتے ہیں یہ کلام تعلیق کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اب اگر کوئی شخص یہ کہے گا تو دوسرے کو اس کے ایمان میں شک ہوسکتا ہے اسی طرح ہوسکتا ہے کہ کہتے کہتے نفس اس کلمہ کی وجہ سے شک وشبہ کرنے کا عادی ہوجائے۔(۱)

ایمانِ تقلیدی کا حکم

تمام ضروریاتِ دین پر اعتماد رکھنے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ دلائل کی روشنی میں تمام ضروریات دین اور اصولِ اسلام کی صداقت پر اعتقاد ہو، ایسے اعتقاد کو ایمانِ تحقیقی اور ایسے ایمان والے کو مؤمن محقق کہا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ تمام ضروریاتِ دین پر اعتقاد تو حاصل ہے لیکن دلائل کی روشنی نہیں، یعنی ان ضروریاتِ دین پر دلائل قائم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا بلکہ دوسروں کی تقلید کرکے اعتقاد اختیار کیا، ایسے اعتقاد کو ایمان

(۱) کشف الباری، کتاب الإیمان: ۱/۶۰۳، ونفحات التنقیح: ۱/۲۸۲، راجع للتفصیل، فتح الملهم: ۱/۳۱۹، حکم الاستثناء فی قول الرجل أنامؤمن إن شاء اللہ .

تقلیدی کہتے ہیں اور اس ایمان والے کو مؤمن مقلِّد کہتے ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ ایمانِ استدلالی اور تحقیقی ایمان تقلیدی سے اعلیٰ اور افضل ہے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ ایمان تقلیدی شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟

چنانچہ معتزلہ کے نزدیک ایمان تقلیدی کا اعتبار نہیں، دلائل کی روشنی میں ایمان لانا ضروری ہے۔

اہل سنت والجماعت کے نزدیک ایمان تقلیدی معتبر ہے اور وہ نجات کے لئے کافی ہے، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی کسی کے ایمان کا امتحان لیا تو صرف توحید ورسالت کا عقیدہ پوچھا لیکن دلیل طلب نہیں فرمائی اور یہ سب جانتے ہیں کہ چھوٹے لوگ اپنے بڑوں کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو بڑوں کی وجہ سے ان کو اس کام میں شرح صدر اور اطمینان حاصل ہوتا ہے اور اس طریقے سے تقلیدی ایمان میں تصدیق پائی جاتی ہے، اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔(۱)

وضو میں نیت کا مسئلہ

" عن عمرؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما الأعمال بالنيات ... إلخ " (رواہ البخاری)

اس بات پر حضرات فقہاء کا اتفاق ہے کہ عباداتِ محضہ میں نیت شرط ہے، یعنی وہ عبادات جو صرف قربت اور ثواب کی غرض سے کی جاتی ہوں اور مدرک بالعقل نہ ہوں، جیسے نماز، روزہ، زکوۃ، حج وغیرہ نیت کے بغیر معتبر نہیں۔

البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے کہ وضو بغیر نیت کے صحیح ہوگا یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضو نیت کے بغیر درست نہیں۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وضو میں نیت شرط نہیں، بغیر نیت کے بھی وضو صحیح ہو جاتا ہے۔

منشاءِ اختلاف

علامہ ابن رشد مالکی نے منشاء اختلاف یہ بتایا ہے کہ وضو کے بارے میں جن حضرات نے اس کو عبادتِ محضہ یعنی غیر مدرک بالعقل عبادت قرار دیا ہے ان کے نزدیک نیت واجب اور شرط ہے اور جن حضرات نے عبادتِ محضہ نہیں بلکہ وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا ہے ان کے نزدیک وضو میں نیت شرط اور واجب

(۱) نفحات التنقیح: ۱/۲۸۴ و کشف الباری، کتاب الإیمان: ۱/۵۸۵

نہیں۔(۱)

دلائلِ ائمہ

وضو میں نیت کے اشتراط پر ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "إنما الأعمال بالنیات " فرمایا ہے، اعمال میں وضو بھی داخل ہے لہٰذا وضو کے لئے نیت لازم ہوگی۔

پھر چونکہ یہاں سب کے نزدیک بالاتفاق تقدیر نکالنے کی ضرورت ہے اس لئے یہ حضرات یہاں " صحة " کی تقدیر نکالتے ہیں اور کہتے ہیں "إنما صحة الأعمال بالنیات " یا "إنما الأعمال تصحّ بالنیات ".

جبکہ حنفیہ "صحة "کی تقدیر کو درست نہیں مانتے، بلکہ وہ یہاں پر تقدیر "ثواب الاعمال" یا "حکم الاعمال" مانتے ہیں یعنی "إنما ثواب الأعمال بالنیات " یا "إنما حکم الأعمال بالنیات "(۲) حکم کی تقدیر میں "حکم اخروی" مراد ہوگا چونکہ ثواب کے نیت پر موقوف ہونے میں اختلاف نہیں برخلاف صحت کے، اس کے نیت پر موقوف ہونا مختلف فیہ ہے احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے بجائے مختلف فیہ کے متفق علیہ مراد ہوگا اور وہ ثواب ہے، کیونکہ بالاجماع اسی کو بیان کرنا مقصود بھی ہے۔

نیز وضو میں نیت کے عدم اشتراط پر حنفیہ کا استدلال باب صفۃ الوضوء کی ان تمام احادیث سے ہے جن میں کیفیتِ وضوء کے ضمن میں نیت کا ذکر موجود نہیں، معلوم ہوا کہ نیت صحت وضو کے لئے شرط نہیں، ورنہ اس کا بھی ذکر ہوتا۔(۳)

مسئلۂ رؤیتِ باری تعالیٰ

"عن ابی ھریرةؓ قال: کان النبي صلی اللہ علیه وسلم بارزاً یوماً للناس، فأتاہ جبریل فقال: ما الإیمان؟ قال: أن تؤمن باللہ وملائکته وبلقائه ...الخ "(رواہ البخاري)

---

(۱) انظر للتفصیل، بدایة المجتهد: ۸/۱

(۲) اس پر قرینہ یہ ہے کہ حدیث باب مہاجر ام قیس کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی ہجرت پر بطلان اور عدم صحت کا حکم نہیں لگایا، معلوم ہوا کہ اس حدیث میں ثواب وعدم ثواب کا ذکر ہے صحت وعدم صحت کا ذکر نہیں۔

(۳) والتفصیل فی، کشف الباری، کتاب الإیمان: ۲۵۴/۱، ونفحات التنقیح: ۲۳۳/۱

امام خطابیؒ نے حدیث باب میں "لِقَــاء" کے معنی رؤیتِ باری تعالیٰ سے کی ہیں۔ لہٰذا اس حدیث کے تحت مسئلۂ رؤیتِ باری تعالیٰ پر بحث کرنا مناسب ہوگا۔

چنانچہ مسئلہ رؤیت کے بارے میں اہل سنت والجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ دنیا میں رؤیتِ باری تعالیٰ ممکن ہے لیکن واقع نہیں ہوگی، اور آخرت میں رؤیتِ باری تعالیٰ ممکن بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندوں کو حاصل بھی ہوگی۔

جبکہ معتزلہ، خوارج اور مرجۂ میں سے بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ رؤیتِ باری تعالیٰ دنیا و آخرت ہر جگہ ناممکن ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل

اہل سنت والجماعت کا استدلال اس آیتِ کریمہ سے ہے: " وُجوهٌ يومئذٍ ناضِرةٌ إلىٰ ربِّها ناظِرةٌ "۔

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے " لِلَّذِيْنَ احسنوا الحُسنىٰ وزِيادةٌ " [الآية] اس آیت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے "زیادۃ" کی تفسیر "رؤیت" اور "دیدار" سے منقول ہے۔

اسی طرح حدیث میں " لهم مايشاء ون فيها ولدينا مزيد " [الآية] میں "مزید" کی تفسیر "رؤیت باری تعالیٰ" سے منقول ہے۔

مانعینِ رؤیت کے دلائل

مانعینِ رؤیت نے آیت کریمہ " لاتُدرِكُه الأبصارُ وهو يُدرِكُ الأبصارَ " کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔

لیکن آیتِ کریمہ کو عدمِ رؤیت کی دلیل کے طور پر پیش کرنا بالکل درست نہیں، اس لئے کہ:۔

(۱)......آیتِ کریمہ میں "ادراک" کی نفی کی گئی ہے اور "ادراک" صرف "رؤیت" کو نہیں بلکہ علیٰ سبیل الاحاطہ رؤیت کو کہتے ہیں، لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت علیٰ سبیل الاحاطہ کسی کے اختیار میں نہیں ہے، جہاں تک مطلق رؤیت کا تعلق ہے سو اس کی نفی نہیں ہے۔

(۲)......آیت مبارکہ میں جس ادراک کی نفی کی گئی ہے وہ دنیوی ادراک ہے، آخرت کی رؤیت کی نفی نہیں ہے۔

مانعینِ رؤیت نے ایک عقلی دلیل بھی پیش کی ہے کہ قاعدہ ہے کہ رائی اور مرئی (۱) کے اندر ایک مخصوص قسم کا تقابل ضروری ہے، اور چونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تقابل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ متمکن فی المکان اور متحیز نہیں ہے، اس لئے رؤیت محال ہے۔

لیکن یہ استدلال بھی درست نہیں کیونکہ یہ واجب کو ممکن پر (۲) قیاس کرنا ہے " وقیاس الغائب علی الشاھد فاسد ". (۳)

مسئلۂ علمِ غیب

"عن ابی ھریرۃؓ قال: کان النبي صلی اللہ علیه وسلم بارزاً یوماً للناس، فاتاہ جبریل ......قال متی الساعة ؟ قال: ماالمسئول عنها باعلم من السائل ......فی خمس لایعلمھنّ إلا اللہ...إلخ " (رواہ البخاري)

حدیث باب کے مذکورہ جملوں کے تحت مسئلۂ علمِ غیب بیان کیا جاتا ہے۔

چنانچہ مسئلۂ علمِ غیب میں اہلِ سنت والجماعت کے عقیدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ علم ذاتی محیط تفصیلی جو بلا استثناء تمام معلومات کو حاوی اور شامل ہو خواص باری تعالیٰ میں سے ہے، اس میں نہ کوئی رسول شریک ہے ، نہ غیر رسول۔

پھر حق تعالیٰ کی عطا سے بذریعہ وحی یا الہام عالَم شہادت کی طرح عالَم غیب کی بھی بہت سی چیزیں حق تعالیٰ کے مقرب بندوں کو معلوم ہو جاتی ہیں اور اس میں انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام کا حصہ سب سے زیادہ ہے اور جماعت انبیاء میں بھی خاص کر سید الانبیاء والمرسلین خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا درجہ اس کمال میں سب سے زیادہ بلند ہے اور آپ ہی حق تعالیٰ کے بعد سب سے بڑھ کر عالم ہیں۔

لیکن باین ہمہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ آپ کو تمام ممکنات حاضرہ وغائبہ کا علم عطا فرما دیا گیا ہے، اور یہ عقیدہ بھی صحیح نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام " ما کان ومایکون إلی یوم القیامة " کا علم حاصل تھا، اور ابتدائے آفرینش عالم سے لے کر جنت وجہنم کے داخلے تک کا کوئی ذرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم سے

---

(۱) یہ دونوں الفاظ "رؤیت" مصدر سے اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغے ہیں بمعنی (دیکھنا)۔

(۲) یعنی ذات باری تعالیٰ جو واجب الوجود ہیں ان کو مخلوق پر قیاس کرنا ہے جو ممکن الوجود ہے، لہٰذا یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔

(۳) ملخصاً من کشف الباری، کتاب الایمان: ۲/۱۰۲

باہر نہیں، کیونکہ بعض " ما کان وما یکون " کا علم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ ہونا نصوص کتاب وسنت سے ثابت ہے، اس سے اختلاف کرنا محبت نہیں بلکہ بغاوت اور ضلالت ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل

مسئلہ علمِ غیب میں اہل سنت والجماعت کے دلائل قرآن کریم کے مندرجہ ذیل آیات سے ہیں:

(۱)...... " فقُل إنّماالغیبُ لِلّٰہ ".

(۲)...... " ولِلّٰہ غیبُ السمٰوات والأرض ".

(۳)...... " إن اللہَ عالِم غیبُ السمٰوات والأرض ".

ان آیات کے علاوہ اور بھی بہت سی آیات ہیں نیز احادیث بکثرت اس پر دال ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی عالم الغیب ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو علمِ غیب کلی حاصل نہیں تھا، حدیث باب کے مذکورہ دو جملے " ماالمسئول عنھاباعلم من السائل " اور "فی خمس لایعلمھنّ إلااللہ " صاف دلالت کر رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب نہیں۔(۱)

شفاعت اور اس کی اقسام

" عن أبی ھریرۃؓ أنہ قال: قیل: یارسول اللہ ! مَن أسعد الناس بشفاعتک یوم القیامۃ ...إلخ " (رواہ البخاری)

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے دن بہت سے لوگوں کی شفاعت فرمائیں گے۔ یہی اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے۔ خوارج اور بعض معتزلہ شفاعت کا انکار کرتے ہیں۔

خوارج ومعتزلہ قرآن کریم کی آیات " فماتنفعھم شفاعۃُ الشافعین " اور " ماللظالمین مِن حمیمٍ ولاشفیعٌ یُطاع " سے استدلال کرتے ہیں اور حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث شفاعت کی تاویل کرتے ہیں کہ ان سے مراد رفع درجات اور زیادت ثواب ہے۔

---

(۱) والتفصیل فی ،کشف الباری ،کتاب الإیمان : ۶۳۶/۲ ، ونفحات التنقیح : ۳۱۸/۱ ، وانظر لجمیع تفاصیل مسئلۃ علم الغیب: " إزالۃ الریب عن عقیدۃ علم الغیب " تألیف استاذ العلماء، حضرت مولانا سرفراز خان صفدر صاحب رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ.

لیکن ان کا اول تو آیات سے استدلال کرنا اس لئے درست نہیں کہ ان میں کفار کی شفاعت کی نفی ہے، جبکہ اہل السنہ مذنبین اور گنہگاروں کی شفاعت کے قائل ہیں۔

اور پھر احادیث شفاعت صریح ہونے کے ساتھ ساتھ متواتر ہیں۔ لہٰذا نہ ان کی بے جا تاویل کی جا سکتی ہے اور نہ ان کا انکار کیا جا سکتا ہے۔(۱)

شفاعت کی آٹھ قسمیں ہیں:

(۱)...... سب سے پہلی شفاعت "شفاعتِ عظمیٰ" ہے، جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو محشر کی ہولناکیوں سے خلاصی کے لئے اور حساب کتاب کے شروع کرنے کے لئے فرمائیں گے۔

(۲)...... دوسری شفاعت آپ کی کچھ لوگوں کا بلا حساب جنت میں داخل کرنے کے لئے ہوگی۔

(۳)...... تیسری شفاعت ان لوگوں کے حق میں ہوگی جو اپنے اعمال کے سبب مستحق جہنم ہو چکے ہوں گے، شفاعت کے بعد ان کو بغیر عذاب کے جنت میں داخل کیا جائے گا۔

(۴)...... چوتھی شفاعت ان گنہگاروں کے حق میں ہوگی جو جہنم میں داخل ہو چکے ہوں گے اور سفارش کے بعد ان کو وہاں سے نکالا جائے گا۔

(۵)...... پانچویں شفاعت اہلِ جنت کی جنت میں زیادتِ درجات کے لئے ہوگی، اس قسم کی شفاعت کا معتزلہ انکار نہیں کرتے ہیں، باقی سب کا انکار کرتے ہیں۔

(۶)...... چھٹی شفاعت ابو طالب کے حق میں تخفیف عذاب کے لئے ہوگی۔

(۷)...... ساتویں شفاعت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے حق میں یہ فرمائیں گے کہ ان کو تمام لوگوں سے پہلے جنت میں داخل کیا جائے۔

(۸)...... آٹھویں شفاعت ان لوگوں کے حق میں ہوگی جن کے پاس " لا إلٰه إلا الله" کے بعد کوئی نیکی نہیں ہوگی۔(۲)

تارکِ صلوٰۃ کا حکم

"عن ابن عمرؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أُمرت ان اقاتل الناس

(۱) شرح العقائد مع شرحه نبراس، ص: ۲۳۹

(۲) ملخصاً من كشف البارى، كتاب العلم: ۲/۵۷، و كتاب الاستيذان، ص: ۱۲۳

حتی یشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله، ویقیموا الصلوة ویؤتوا الزکوة... الخ" (رواه البخاری)

تارکِ صلوٰۃ، نماز چھوڑنے والے کو کہتے ہیں، اس کے حکم میں تفصیل یہ ہے۔(۱)

کہ اگر کوئی شخص اس بناء پر نماز کو ترک کرتا ہے کہ نماز کو فرض ہی نہیں سمجھتا تو وہ بالاجماع کافر ہے لیکن اگر کوئی شخص تکاسل اور سستی کی وجہ سے نماز کو ترک کرتا ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف نماز چھوڑنے سے کوئی شخص کافر نہیں ہوتا لہٰذا اس کے اوپر مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، لیکن ترک صلوٰۃ ایسا جرم ہے کہ اس کی سزا قتل ہے جیسے قتل کی سزا قتل ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ترک صلوٰۃ ایک گناہ ہے اور گناہ کی وجہ سے کوئی ایمان سے خارج نہیں ہوتا، لہٰذا اس پر مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، لیکن حدیث باب بھی یہ کہہ رہی ہے کہ قتال کرتے رہو جب تک نماز قائم نہ کریں۔

امام احمدؒ کا مسلک

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ بلا عذر فرض نماز چھوڑنے والا کافر ہے، اس کو قتل کیا جائے گا، اور یہ قتل مرتد کا قتل ہے یعنی ترک صلوٰۃ بذات خود موجب کفر ہے۔

ان کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ اس میں قتال کو روکنے کے لئے جو غایت مقرر کی گئی ہے اس میں اقامتِ صلوٰۃ بھی ہے، نیز ترمذی میں روایت ہے" قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: العهد الذی بیننا وبینهم الصلوة، فمن ترکها فقد کفر" یعنی جس نے نماز کو چھوڑ دیا اس نے کفر کیا۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ قصداً نماز چھوڑنا موجب کفر وارتداد نہیں ہے اور اس کی حد شرعی قتل بھی نہیں ہے بلکہ اس کا معاملہ دوسرے گناہوں جیسا ہے کہ یہ بہت بڑا گناہ ہے، لہٰذا قاضی اس کو تعزیری

(۱) راجع ، فتح الملہم : ۱/۳۸۱

سزا دے سکتا ہے لیکن حد شرعی کے طور پر اس کو قتل نہیں کیا جاسکتا۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ جن امور کے لئے شریعت مطہرہ نے حد کے طور پر قتل مقرر فرمایا ہے ان میں ترک صلوٰۃ شامل نہیں، چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے " لایحلّ دم امرئ مسلم یشهدان لااله إلاالله وأني رسول الله إلابإحدیٰ ثلاث: النفس بالنفس والثیب الزاني والمفارق لدینه التارک للجماعة "۔

اس حدیث میں مسلمان کے قتل کی صرف تین ہی وجوہات بتائی گئی ہیں، یعنی ناحق قاتل کو قصاص کی وجہ سے، محصن زانی کو رجم کی وجہ سے اور دین سے مرتد ہونے والے کو بوجہ ارتداد کے قتل کیا جائے گا، اور ان تینوں وجوہات میں ترکِ صلوٰۃ نہیں۔

امام احمدؒ کے استدلال کا جواب

احناف کی طرف سے امام احمدؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں قتال کا ذکر ہے قتل کا ذکر نہیں ہے، اور قتال وقتل میں فرق ہے، اس لئے کہ قتال کے معنی لڑائی کرنے کے ہے اور قتل کے معنی مار ڈالنے کے ہے۔

اور جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جس میں ترکِ صلوٰۃ کو کفر قرار دیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ یہاں وہ شخص مراد ہے جو نماز کی فرضیت ہی کا منکر ہو، یا کفر سے مراد کفر دون کفر ہے، یا ترکِ صلوٰۃ کفر والوں کا عمل ہے، یا یہ حدیث زجر وتوبیخ پر محمول ہے۔(۱) واللہ اعلم

شروعِ نوافل کا حکم

" عن طلحة بن عبیدالله ؓ قال: جاء رجل إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم من أهل نجد ......فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم خمس صلواتٍ في الیوم واللیلة فقال: هل عليّ غیرها؟ قال: لا إلاأن تطوّع ... إلخ " (رواہ البخاري)

نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام اور پورا کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر فاسد کر دے تو قضاء لازم ہوگی یا نہیں؟

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ نفل عبادت کے شروع کرنے کے بعد اس کو بلا عذر عمداً توڑنا جائز نہیں

(۱) إنعام الباري ملخصاً: ۳۲۷/۱، والفصل في کشف الباري، کتاب الإیمان: ۱۴۳/۲، ونفحات التنقیح: ۳۶۱/۱

، اگر کوئی شخص عمداً فاسد کردے گا تو اس کے ذمہ قضاء لازم ہوگی، البتہ اگر کسی عذر کی وجہ سے مجبور ہو جائے تو اس نفل عبادت کو توڑنے کی بھی اجازت ہے اور اس کی قضاء بھی نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بلا عذر توڑنے کی اجازت نہیں ہے، البتہ عذر کی وجہ سے ہو یا بلا عذر، اگر توڑ دے تو ہر صورت میں قضاء لازم آئے گی۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم نہیں، اسے توڑنا جائز ہے، توڑنے کے بعد پھر اس کی قضاء بھی لازم نہیں۔

البتہ امام احمدؒ کے نزدیک خروج عن اختلاف العلماء کے لئے قضاء کرنا مسنون ہے۔(۱)

دلائلِ شوافع

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مسئلہ کا مدار حدیثِ باب میں "لا، إلا أن تطوّع" میں استثناء کی نوعیت پر ہے، اگر اس کو مستثنیٰ متصل قرار دیں تو یہ حنفیہ کی دلیل ہے اور اگر مستثنیٰ کو منقطع قرار دیں تو حنفیہ کی دلیل نہیں بنے گی، شوافع کی رائے یہی ہے کہ یہاں استثناء متصل نہیں بلکہ منقطع ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ "لایجب علیک شیء إلاإن اردتَ ان تطوّع ،فذلک لک" یعنی ان پانچ نمازوں کے علاوہ اور کوئی چیز واجب نہیں ہے البتہ اگر تم تطوع کرنا چاہو تو اس کا بھی تمہیں اختیار ہے۔

معلوم ہوا کہ اس حدیث سے نفل کے اتمام کا واجب ہونا یا فاسد کردینے کی صورت میں اس کی قضاء کا لازم ہونا ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے لئے مستقل دلیل کی ضرورت ہے جو درج ذیل ہے۔

چنانچہ سنن نسائی میں ہے " ان النبي صلی الله علیه وسلم کان احیاناًینوي صوم التطوّع، ثم یفطر ".

اس سے معلوم ہوا کہ نفل عبادت شروع کرنے سے اس کا اتمام لازم نہیں ہوتا، یہ بات روزوں کے بارے میں نصاً معلوم ہوئی اور باقی نفلی عبادات میں یہی حکم قیاساً ثابت کیا جائے گا۔(۲)

لیکن حافظ ابن حجرؒ کا یہ استدلال نہایت کمزور ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس مسئلہ کا مدار استثناء کی نوعیت پر قرار دیا ہے حالانکہ مسئلہ کا مدار اس استثناء پر نہیں، بلکہ دوسرے دلائل پر ہے جو ہم آگے ذکر کریں

(۱) اوجز المسالک: ۳/۳۲۷

(۲) انظر لهذه المسئلة، فتح الباري: ۱/۱۰۷، وفتح الملهم: ۱/۳۳۵، وجوب إتمام العبادة بعد الشروع فیها ولو کانت نفلاً.

گے، البتہ یہ استثناء ایک تائید کی حیثیت رکھتا ہے۔

نیز انہوں نے جو نسائی کی روایت ذکر فرمائی ہے اس میں قضاء کرنے کی نفی نہیں، بلکہ سکوت ہے، اس کو اس بات کی دلیل کے طور پر پیش کرنا کہ قضاء لازم نہیں ہوگی، درست نہیں۔

دلائلِ احناف

(۱)......قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تُبطِلوا اعمالکم".

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو عمل تم نے شروع کیا ہے اس کو باطل مت کرو، یہاں کسی نفل عبادت کو شروع کرنے سے پہلے کا حکم نہیں بیان کیا گیا، بلکہ اس کے شروع کرنے کے بعد کا حکم ہے کہ جب شروع کردیا تو باطل نہ کرو، لہٰذا اگر کوئی آدمی نفل شروع کرے گا تو اس کے باطل کرنے کی ممانعت ہے اور اس کا پورا کرنا واجب ہے، اگر باطل کرے گا تو وجوب کے ترک کی وجہ سے اس کی قضاء لازم ہوگی۔(۱)

(۲)......حنفیہ کے مسلک کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ نفلی حج اور نفلی عمرہ کے شروع کرنے کے بعد ان کا اتمام لازم ہو جاتا ہے اور فاسد کردینے کی صورت میں قضاء لازم ہوتی ہے، لہٰذا نماز اور روزہ کے شروع کرنے کے بعد بھی اتمام واجب ہوگا اور فاسد کردینے کی صورت میں قضاء لازم قرار دی جائے گی۔(۲)

(۳)......مصنف ابن ابی شیبہ (۲۹/۳) میں حضرت انس بن سیرینؒ سے مروی ہے "أنه صام يوم عرفة فعطِش عطشاً شديداً، فافطر، فسأل عدة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فامروه أن يقضي يوماً مكانه".

(۴)......حدیثِ باب میں "إلا أن تطوّع" کے الفاظ سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ حدیث باب سے حنفیہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ وہ "إلا أن تطوّع" میں استثناء کو متصل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تطوع اگرچہ ابتداءً واجب نہیں لیکن شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے، جبکہ شافعیہ اس استثناء کو منقطع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تطوع نہ ابتداءً واجب ہوتا ہے اور نہ ہی بقاءً۔(۳)

---

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۲۹۰/۱

(۲) عمدۃ القاری: ۲۶۸/۱

(۳) راجع للتفصيل المذكور، كشف الباري، كتاب الإيمان: ۲۹۱/۲

حدود کفارات ہیں یا زواجر؟

" عن عبادة بن الصامتؓ قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم وحوله عِصابةٌ من اصحابه: بایعوني علیٰ أن لاتشرکوا بالله شیئاً...... ومَن اصاب من ذلک شیئاً فعُوقِب به في الدنیا فهو کفّارة له... إلخ " (رواه البخاري)

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ حدود یعنی ارتکابِ جرائم کے بعد دنیا میں جو سزا دی جاتی ہے کفارات (یعنی اس جرم کو زائل کر کے مجرم کو صاف کرنے کے لئے کافی) ہیں؟ یا صرف زواجر ہیں، یعنی گناہوں سے روکنے کے لئے ایک تہدیدی حکم ہیں اور آخرت میں الگ سزا دی جائے گی۔

چنانچہ شافعیہ کے نزدیک مشہور مذہب یہ ہے کہ حدود کفارات ہیں یعنی حد لگنے کے بعد توبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، حد ہی سے گناہ معاف ہو جاتا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک حدود کفارات وسواتر نہیں بلکہ صرف زواجر ہیں، یعنی گناہ سے پاکی کے لئے حد کے ساتھ ساتھ توبہ کرنا بھی ضروری ہے۔(۱)

دلائلِ احناف

اس مسئلے میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱)..... قرآن کریم میں قطاعِ طریق کی حد بیان کرنے کے بعد ارشاد ہے: "ذلک لهم خِزيٌ في الدنیا ولهم في الأخرة عذاب عظیم إلا الذین تابوا ". اس آیت سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حد جاری ہونے سے گناہ معاف نہیں ہوتا بلکہ توبہ سے گناہ معاف ہو جائے گا۔

(۲)..... اسی طرح قرآن کریم میں حدِ سرقہ بیان کرنے کے بعد ارشاد ہے: " فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله یتوب علیه إن الله غفورٌ رحیم " . اس آیت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حد کے بعد صفائی کے لئے توبہ بھی ضروری ہے۔

(۳)..... کافر ذمی پر بھی حد جاری کی جاتی ہے حالانکہ اس میں کفارۂ ذنوب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

---

(۱) فتح الباری: ۱/۶۸

شافعیہ کا استدلال

شافعیہ کا استدلال حدیثِ باب میں " فھو کفارۃ لہ " کے الفاظ سے ہے، کہ اس میں تصریح ہے کہ حدود کفارات ہیں۔

لیکن احناف کی طرف سے اس کے دو جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱)......ایک جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اس شخص پر محمول ہے جس نے سزا کے ساتھ ساتھ توبہ بھی کرلی ہو، کیونکہ مسلمان کی شان سے یہ بعید ہے کہ گناہ پر تنبیہ ہونے کے باوجود شرمسار اور تائب نہ ہو۔

(۲)......دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیثِ باب میں " فعوقب بہ " سے مراد حدود نہیں بلکہ مصائب اور آفات ہیں اور مصائب کے کفارۂ ذنوب ہونے کے ہم بھی قائل ہیں، اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ یہ واقعہ ہجرت سے پہلے کا ہے حالانکہ حدود کی فرضیت ہجرت کے بعد مدینہ میں ہوئی ہے۔(۱)

حضرت کشمیریؒ کا قولِ فیصل

حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک قولِ فیصل یہ ہے کہ اجراءِ حد کے بعد محدود تین حالات سے خالی نہیں ہوگا، اگر اجراءِ حد کے بعد توبہ کرلی اور دوبارہ اس جرم کا ارتکاب نہیں کیا تو بالاتفاق یہ حد اس کے لئے کفارہ ہے اور اگر باقاعدہ توبہ نہیں کی لیکن اسے عبرت حاصل ہوگئی اور دوبارہ اس گناہ کا اعادہ نہیں کیا تو بھی حد کفارہ بن جاتی ہے۔

ہاں اگر اس نے توبہ بھی نہیں کی اور گناہ کے ارتکاب سے بھی باز نہیں آیا تو ایسے شخص کے حق میں حد کفارہ نہیں بنتی۔(۲)

☆☆☆

---

(۱) کشف الباری، کتاب الإیمان: ۶۶/۲، ونفحات التنقیح: ۳۰۰/۱ بزیادۃ یسیرۃ من المرتب غفر اللہ لہ۔

(۲) فیض الباری: ۹۳/۱

باب الکبائر وعلامات النفاق

گناہوں میں صغیرہ وکبیرہ کی تقسیم

" عن عبد اللہ بن عمروؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :الکبائر الإشراک باللہ ...إلخ "(رواہ البخاري)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ گناہوں میں صغیرہ وکبیرہ کی تقسیم ہے یا نہیں؟

قاضی عیاض مالکیؒ نے نقل کیا ہے کہ بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ "کلّ شیئ نهی اللہ عنه فهو کبیرة" یعنی ہر وہ چیز جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اس کا کرنا گناہ کبیرہ ہے، استاذ ابو اسحاق اسفرائنی شافعیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، وہ حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں "کلّ شیئ نهی اللہ عنه فهو کبیرة".

نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر مخالفت کو اللہ تعالیٰ کی عظمت کے پیش نظر گناہ کبیرہ کہنا چاہئے۔

لیکن جمہور سلف وخلف کے نزدیک گناہ میں صغیرہ وکبیرہ کی تقسیم جاری ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے " إن تَجتَنِبوا کبائرَ ما تُنهَون عنه نُکفِّر عنکم سیِّئاتِکم ".

اس کے علاوہ کئی احادیث بھی اس پر واضح دلالت کرتی ہیں کہ گناہ کی تقسیم صغیرہ وکبیرہ کی طرف ہوتی ہے، جیسا کہ حدیثِ باب میں تصریح ہے " الکبائر الإشراک باللہ ...الخ ". اسی لئے امام غزالیؒ نے کتاب البسیط میں لکھا ہے کہ " إنکار الفرق بین الصغیرة والکبیرة لایلیق بالفقه ".

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے قول سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے تقسیم ذنوب کا قول بھی منقول ہے چنانچہ فرماتے ہیں " کل ذنب ختم اللہ علیه بالنار أو العذاب أو اللعنة أو الغضب فهو کبیرةٌ وإلا فهو صغیرةٌ ".

اور ان حضرات کے قیاس سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ گناہ کی دو نسبتیں ہیں، ایک اللہ تعالیٰ کی مخالفت کی نسبت ہے، اس نسبت کی وجہ سے اگرچہ سب گناہ کبیرہ ہیں لیکن گناہوں کی دوسری نسبت ان کی

آپس میں ہے، اس میں بعض گناہ بعض دوسرے گناہوں سے بڑے یا چھوٹے ہوتے ہیں، اسی اعتبار سے جمہور کے ہاں گناہوں کی تقسیم کبیرہ اور صغیرہ کی طرف ضروری ہے۔(۱)

گناہ صغیرہ وکبیرہ کی تعریف میں اختلاف

پھر جمہور کے ہاں آپس میں کبائر اور صغائر کی تعریف میں بڑا اختلاف ہے، اور مختلف اقوال منقول ہیں۔(۲)

(۱)...... کبیرہ وہ گناہ ہے کہ طاعات اس کا کفارہ نہ بن سکیں اور اس کے برعکس صغیرہ ہے۔

(۲)...... حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ جن گناہوں میں مفسدہ لنفسہ ہے وہ کبائر ہیں، مثلاً زنا وغیرہ، اور جن میں مفسدہ لغیرہ ہے وہ صغائر ہیں، مثلاً کسی غیر محرم عورت کی طرف زنا کے لئے چل کر جانا۔

(۳)...... صغیرہ وکبیرہ امور اضافیہ میں سے ہیں یعنی ہر گناہ اپنے مافوق کے اعتبار سے چھوٹا ہے اور اپنے ماتحت کے اعتبار سے بڑا ہے۔

(۴)...... جس گناہ پر فاحشہ کا اطلاق کیا گیا ہو وہ کبیرہ ہے، ورنہ صغیرہ ہے۔

(۵)...... جس گناہ میں کسی مسلمان کی عزت دری یا دین کے کسی حکم کی بے حرمتی ہو، وہ کبیرہ ہے، ورنہ صغیرہ ہے۔

(۶)...... جامع تر قول یہ ہے کہ جس گناہ پر وعید یا حد یا لعنت آئی ہو یا اس گناہ میں مفسدہ کسی ایسے ہی گناہ کے مفسدے کے برابر یا زیادہ ہو یا وہ گناہ براہِ خفت وحقارت فی الدین ہو یعنی بے خوف ہو کر اور لااُبالی پن سے کیا جائے وہ کبیرہ ہے اور اس کے بالمقابل صغیرہ ہے لیکن اصرار ودوام سے صغیرہ بھی کبیرہ بن جاتا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی بہت سے اقوال ہیں۔(۳)

عصمتِ انبیاء علیہم السلام کا مسئلہ

"عن عائشةؓ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أمرھم، أمرھم من

---

(۱) توضیحات شرح المشکوٰۃ: ۲۵۵/۱، والتفصیل فی فتح الملھم: ۴۶/۲، باب بیان الکبائر وأکبرھا۔

(۲) راجع للتفصیل، فتح الملھم: ۴۷/۲، باب بیان الکبائر وأکبرھا۔

(۳) نفحات التنقیح: ۴۸۵/۱، وشرح العقائد النسفیة، ص: ۱۰۳، وتوضیحات شرح المشکوٰۃ: ۲۵۵/۱

الأعمال بمايُطيقون ، قالوا: إنالسنا كهيئتك يارسول الله ،إن الله قدغفرلك ماتقدم من ذنبك وماتأخر... إلخ "(رواه البخاري)

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے گناہوں اور عصیان کا صدور ہوتا ہے۔

چنانچہ اس حدیث کے تحت عام طور پر ''مسئلۂ عصمتِ انبیاءؑ'' بیان کیا جاتا ہے، مسئلۂ عصمتِ انبیاء علیہم السلام کے بارے میں خلاصۂ یہ جان لینا چاہئے کہ انبیاء علیہم السلام نبوّت سے پہلے اور نبوت کے بعد کفر وشرک سے بالاجماع معصوم ہیں، ان سے کفر ہو ہی نہیں سکتا، اور کبائر کے بارے میں بعد النبوّت معصوم ہونے میں اہل السنّت والجماعت کا اجماع ہے، اور قبل النبوت بعض کے نزدیک کبائر صادر ہو سکتے ہیں۔

اور صغائر کے بارے میں اشاعرہ کہتے ہیں کہ وہ صادر ہو سکتے ہیں خواہ قصداً ہوں۔ لیکن ماتریدیہ مطلقاً صدورِ صغائر کی نفی کرتے ہیں۔

فرقہ حشویہ کے نزدیک انبیاء کرام کبائر سے مطلقاً معصوم نہیں ہیں، وہ حضرات حضرت آدم علیہ السلام کے أکل الشجرہ کے قصہ سے استدلال پیش کرتے ہیں۔

اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اگر انبیاء کرام معصوم نہ ہوں تو پھر ان کی خصوصی شان کیا ہوگی اور وہ متَّبع (۱) کیسے ہونگے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے نمائندگی کیسے کرینگے۔

اہل سنت والجماعت کی طرف سے فرقہ حشویہ کے استدلال کا مختصر جواب یہ ہے کہ وہ أکل شجرہ قبل النبوت ہوا، یا وہ نہی، نہی تنزیہی تھی۔ (۲)

صغائر کی معافی کے لئے کبائر سے اجتناب شرط ہے یا نہیں؟

"عن ابی هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفّرات لمابينهنّ إذا اجتُنِبتِ الكبائرُ "(رواه مسلم)

---

(۱) بصيغة اسم المفعول من الاتّباع (الافتعال).

(۲) كشف البارى ،كتاب الإيمان : ۲/۹۶ –و– كتاب الصلوة ،ص: ۳۶۹ ، ونفحات التنقيح : ۲/۶۷۰

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ طاعات وعبادات سے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، پھر جمہور علماء فرماتے ہیں کہ طاعات سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں کبائر کی معافی کے لئے توبہ کرنا ضروری ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا صغائر کی معافی کے لئے کبائر سے اجتناب شرط ہے یا نہیں؟

تو اس کی تفصیل میں جانے سے پہلے ہم یہاں تین صورتیں بیان کریں گے:

(۱)...... پہلی صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے گناہ صرف صغائر ہیں اور کبائر سے وہ شخص پاک ہے، تو اس پر اتفاق ہے کہ طاعات سے اس کے سب گناہ معاف ہو جائیں گے۔

(۲)...... دوسری صورت یہ ہے کہ اس شخص کے سارے گناہ کبائر ہی ہیں تو اس پر بھی اتفاق ہے کہ توبہ کرنے کے بغیر اس کا کوئی گناہ معاف نہیں ہوگا، ''اِلا ماشاء اللہ''۔

(۳)...... تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے صغائر گناہ بھی ہیں اور کبائر بھی ہیں، اس صورت میں اختلاف ہے۔

معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ کبائر کی موجودگی میں صغائر معاف نہیں ہو سکتے اور کبائر کی معافی کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا وہ کہتے ہیں کہ حدیثِ باب میں صغائر کی معافی کے لئے اجتناب عن الکبائر کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

لیکن جمہور اہل سنت والجماعت فرماتے ہیں کہ صغائر کی معافی کے لئے اجتناب عن الکبائر شرط نہیں ہے، کبائر کی موجودگی میں بھی نیک اعمال سے صغائر معاف ہو جاتے ہیں کیونکہ اکثر احادیث میں مطلقاً کسی شرط کے بغیر صغائر کی معافی کا ذکر آیا ہے۔

اور معتزلہ نے حدیثِ باب سے جو استدلال کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ " إذا اجتنبتِ الكبائر " کا جملہ استثناء کی جگہ میں واقع ہے یہ ماقبل کے لئے شرط نہیں ہے لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ نیک اعمال سے صغائر معاف ہوں گے کبائر معاف نہیں ہوں گے۔(۱) واللہ اعلم

اسلام لانے کے بعد زمانۂ کفر کے گناہوں پر مؤاخذہ ہوگا یا نہیں؟

"عن عبد الله بن مسعودؓ، قال: قال رجل: يارسول الله ! أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية ؟ قال: من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في

(۱) توضیحات شرح المشکوٰۃ: ۳۳/۲، وفتح الملهم: ۲۸۶/۲

الإسلام أخذ بالأول والآخر " (متفق علیہ)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ زمانۂ کفر میں کئے گئے جرائم اور معاصی پر اسلام لانے کے بعد مؤاخذہ ہوگا یا نہیں؟

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر کافر سچے دل سے مسلمان ہو جائے تو کفر کے ساتھ معاصی بھی زائل ہو جائیں گے۔

جبکہ امام احمدؒ اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے، اگر اسلام لا کے اس نے جس طرح کفر سے توبہ کی ہے اسی طرح جرائم سے بھی توبہ کر لی تو اسلام جس طرح کفر کا ھادم (ڈھا دینے والا) ہوگا اسی طرح جرائم و معاصی کا بھی ھادم ہوگا، اور اگر صرف کفر سے توبہ کی ہے اور جرائم و معاصی میں اب بھی مشغول ہے تو پھر کئے گئے جرائم معاف نہیں ہوں گے اور آئندہ زندگی کے جرائم کے ساتھ ان جرائم کے متعلق بھی سوال ہوگا۔(۱)

دلائلِ جمہور

(۱)......جمہور کی ایک دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے " قل للذین کفروا إن ینتھوا یُغفر لھم ماقد سلف ".

اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفر سے باز آ کر اگر اسلام کو قبول کر لیا جائے تو سابقہ تمام معاصی اور جرائم معاف ہو جاتے ہیں۔

(۲)......دوسری دلیل ترمذی میں حضرت عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا" اماعلمتَ یاعمرو ! أن الإسلام یھدم ما کان قبله ".

اس روایت کے اندر مطلقاً ماقبل کے تمام معاصی کے منہدم اور معاف ہو جانے کا ذکر ہے۔

امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال

امام احمدؒ وغیرہ حضرات نے حدیثِ باب سے استدلال کیا ہے، نیز مسلم شریف کی ایک روایت میں ہے" ومَن أساء أخذبعمله فی الجاھلیة والإسلام ".

اس حدیث اور حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص زمانۂ اسلام میں اساءت اور بدعملی

(۱) فتح الملھم : ۸۳/۲ ، باب ھل یؤاخذ بأعمال الجاھلیة ؟

اختیار کرے گا اس سے زمانہ کفر کے جرائم و معاصی کا بھی مؤاخذہ ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے یہ حدیث محتمل ہے، ایک محتمل روایت کی وجہ سے دوسری روایات اور قرآن کریم کی آیت کو مقید کرنا درست نہیں:

۱......اس میں پہلا احتمال یہ ہے کہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ احسان فی الاسلام کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کا زمانہ پا کر مسلمان ہو جائے اور اساءت فی الاسلام کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ اسلام کو پا کر اسلام کو اختیار نہ کرے۔

۲......دوسرا احتمال امام نوویؒ وغیرہ حضرات نے بیان کیا ہے، کہ احسان فی الاسلام یہ ہے کہ صدقِ دل سے اسلام میں داخل ہو اور اساءت فی الاسلام یہ ہے کہ ظاہر میں مسلمان ہو اور باطن میں منافق ہو۔

۳......اور بعض حضرات نے یہ احتمال بیان کیا ہے کہ احسان فی الاسلام تو یہ ہے کہ مسلمان ہو جانے کے بعد اسلام پر باقی رہے اور اساءت فی الاسلام یہ ہے کہ اسلام میں داخل ہو جانے کے بعد مرتد ہو جائے۔(۱) العیاذ باللہ

نفاق کی تعریف اور تقسیم

لغت میں نفاق کہتے ہیں باطن کی ظاہر سے مخالفت کو۔

اور اصطلاحِ شرع میں نفاق یہ ہے کہ آدمی ظاہر میں مسلمان ہو، اور باطن میں کافر۔(۲)

پھر نفاق کی دو قسمیں ہیں: ۱- نفاق اعتقادی، ۲- نفاق عملی۔

نفاق اعتقادی یہ ہے کہ ظاہر میں اسلام ہو اور باطن میں کفر ہو، یہ نفاق خالص کفر ہے بلکہ اقسامِ کفر کی شدید ترین قسم ہے، اسی لئے اعتقادی منافق کا ٹھکانہ جہنم کے طبقہ سفلی میں ہوگا۔

نفاق عملی یہ ہے کہ دل میں اعتقاد و تصدیق بھی ہو اور زبان سے ایمان کا اقرار بھی مگر ظاہر میں ترک عمل ہو یعنی عملی طور پر اس میں منافقین والی خصلتیں پائی جائیں، یہ نفاق کفر تو نہیں لیکن فسق ضرور ہے۔

---

(۱) کشف الباری ملخصاً، کتاب الإیمان: ۲/۴۱۳ وانظر ایضاً، إنعام الباری: ۱/۵۲۱

(۲) فتح الباری: ۱/۸۹

کفر کے معنی اور اقسام

کفر کے لغوی معنی ہیں ''کتمان اور چھپانا''، اور اصطلاح شریعت میں کفر کہتے ہیں " تکذیب النبیّ صلی الله علیه وسلم فی شیءٍ ممّا جاء به ". یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے عقائد و احکامات اپنے ساتھ لائے ہیں ان میں کسی ایک کا انکار کرنا یا جھٹلانا کفر ہے۔

نیز کفر کے چار اقسام ہیں۔

١- کفر انکار : کہ دل و زبان سے حق کا انکار کرے، جیسے عام کفار کا کفر ۔

٢- کفر جحود : کہ حق کو دل سے پہچانتا تو ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کرتا، جیسے کفر ابلیس و یہود۔

٣- کفر عناد : کہ حق پر دل سے یقین رکھتا ہو اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہو، لیکن قبول نہ کرتا، جیسے کفر ابی طالب۔

٤- کفر نفاق : کہ زبان سے اقرار کرے مگر دل سے انکار کرے۔(١)

کافر کے اقسام

کافر کے سات قسمیں ہیں:

١- کافر اگر ایمان ظاہر کرے تو منافق ہے۔

٢- اسلام کے بعد کافر ہو جائے تو مرتد ہے۔

٣- تعدد الٰہ کا قائل ہو تو مشرک ہے۔

٤- کسی منسوخ دین سماوی کے قائل ہو تو کتابی ہے، جیسے یہود و نصاریٰ۔

٥- جو زمانے کو حوادث کا موجد مانتا ہو اور اس کے قِدم کا قائل ہو وہ دہریہ ہے۔

٦- جو وجودِ صانع کا منکر ہو وہ معطِّل ہے اس سے مادی بھی کہتے ہیں۔

٧- جو کافر اپنے کفریہ عقائد کو بصورت اسلام پیش کرتا ہو وہ زندیق ہے۔(٢)

☆☆☆

١) راجع، فیض الباری : ١/٧١، و کشف الباری، کتاب الایمان : ١/٥٧٥

٢) درس مسلم : ١/٢١٣

• باب الوسوسة

وسوسہ کی تعریف اور حکم

وسوسہ کے لغوی معنی پوشیدہ اور نرم آواز کے ہیں، اور اصطلاح شریعت میں برے فکر و خیال کو وسوسہ کہتے ہیں اور اچھے خیال و فکر کو الہام کہتے ہیں۔

وسوسہ کا حکم یہ ہے کہ جو برے خیالات از خود یعنی غیر اختیاری طور پر آجائیں ان پر مواخذہ نہیں، لیکن جو برے خیالات انسان اپنے قصد و اختیار سے لائے یا غیر اختیاری وساوس میں غور و خوض شروع کردے تو ان دونوں پر مواخذہ ہوگا۔

وسوسہ کے مراتب مع بیانِ حکم

"عن ابی هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله تجاوز عن أمتي ما وسوست به صدورها مالم تعمل به أو تتكلّم" (متفق عليه)

دل میں جو خیالات اور وساوس آتے ہیں ان کے پانچ مراتب ہیں، ہاجس، خاطر، حدیث النفس ہم اور عزم بالجزم، اور تفصیل ان کی یہ ہے۔

۱......کہ اگر دل میں یکا یک کسی خیال کا گزر ہوا اور وہ ٹھہرے نہیں بلکہ فوراً نکل جائے تو ھاجس ہے۔

۲......اگر خیال پیدا ہونے کے بعد کچھ وقوف و قرار بھی ہو اور پھر وہ دور ہو جائے یعنی تردد کی حد تک نہ پہنچے تو خاطر ہے۔

۳......اور اگر قرار کے بعد کچھ تردد بھی ہو لیکن کسی جانب کو ترجیح نہ ہو تو یہ حدیث النفس ہے۔

یہ تینوں اقسام اس امت کے لئے معاف ہے۔

۴......اور اگر خلجان اور تردد کے بعد فعل و وجود کی جانب کو ضعیف اور ادنیٰ سی ترجیح ہو جائے تو اس کو ہم کہتے ہیں، اس میں ثواب تو ہے لیکن عذاب نہیں یعنی نیکی کا ہم ہو تو ثواب ہے اور بدی کا ہم ہو تو عذاب نہیں۔

۵......اور اگر جانب فعل کو قوی ترجیح ہو جائے اور نہایت پختہ ارادہ کرنے کا ہو جائے تو یہ عزم بالجزم ہے، اس میں ثواب بھی ہے اور عذاب بھی ہے یعنی اگر عزم نیکی کا ہے تو ثواب ہے اور اگر عزم بدی کا ہے تو عذاب ہے۔(۱)

ان پانچوں اقسام کو کسی شاعر نے ان روایات میں منظوم کیا ہے ۔

مراتب القصد خمس ،هاجس ذكر والخاطر ،فحديث النفس فاستمعا

يليه همّ ، فعزم ،كلها رُفِعت سوى الأخير ففيه الأخذ قد وقعا

عزمِ سیئہ میں مؤاخذہ ہے یا نہیں؟

مذکورہ بالا تفصیل جمہور محدثین اور فقہاء کے مذہب کے موافق ہے، لیکن بعض علماء کے نزدیک عزم سیئہ میں بھی مؤاخذہ نہیں۔

ان کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک وسوسہ عمل اور قول کی حد تک نہ پہنچے معاف ہے، تو ثابت ہوا کہ محض بدی کے عزم پر بھی مؤاخذہ نہیں بلکہ وہ بھی معاف ہے۔

لیکن جمہور اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حدیثِ باب میں " وسوست " سے مراد "ھم" کا درجہ ہے نہ کہ عزم بالجزم کا اور ھمّ سیئہ میں عدمِ مؤاخذہ کے ہم بھی قائل ہیں۔

خود جمہور کا استدلال صحیحین کی ایک حدیث سے ہے جس میں ہے " إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار" صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ! قاتل نے تو قتل کیا، مقتول کا کیا گناہ ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" إنّه كان حريصًا علىٰ قتل صاحبه" یعنی مقتول کے جہنمی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا بھی قتل کرنے کا پختہ ارادہ تھا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عزمِ سیئہ میں بھی مؤاخذہ ہے۔

☆☆☆

(۱) انظر لهذا التفصيل ، توضيحات شرح المشكوٰة : ۲۵۵/۱ ، ونفحات التنقيح : ۵۲۷/۱ ، وإنعام الباري : ۲۷۱/۱

باب القدر

قدر وقضاء کے لغوی واصطلاحی معنی

"قدر" کے لغوی معنی ہیں اندازہ کرنا، اور "قضاء" کے لغوی معنی ہیں فیصلہ کرنا۔

اصطلاحِ شریعت میں اللہ تعالیٰ کے حکمِ کلی اجمالی ازلی کو قضاء کہتے ہیں اور اس حکمِ کلی کی جزئیات وتفصیلات کو قدر کہتے ہیں، اسی لئے قرآن کریم میں فرمایا: "إنا كل شيء خلقناه بقدر"۔

اور بعض حضرات قضاء وقدر دونوں الفاظ کو مترادف کہتے ہیں۔(۱)

تقدیر کے متعلق اہلِ سنت والجماعت کا عقیدہ

اہلِ سنت والجماعت کا اجماعی عقیدہ یہ ہے کہ قضاء وقدر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے اور ایمان بالقدر کے معنی یہ ہیں کہ اس بات کا یقین اور اعتقاد رکھے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہی خیر وشر، ایمان وکفر، ہدایت وضلالت اور اطاعت ومعصیت کو مقدر فرمادیا ہے اور اس کو لکھ دیا ہے، اب عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اس کے ارادے اور مشیت سے ہو رہا ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے اس کو پہلے سے علیٰ وجہ الکمال والتمام اس کا علم تھا۔(۲)

عقیدۂ تقدیر اور مسئلۂ افعالِ عباد

تقدیر کے مسئلہ اور افعالِ عباد کے بارے میں تین مذاہب منقول ہیں۔

پہلا مذہب

پہلا مذہب جبریہ کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ بندہ کو اپنے فعل کی کوئی قدرت نہیں بلکہ وہ محض جماد کی طرح ہے۔

لیکن یہ مذہب بداہتِ عقل کے خلاف ہے، کیونکہ اگر بندہ کو اپنے فعل میں کوئی دخل نہ ہو تو حرکت اختیاریہ اور حرکت رعشہ (جو غیر اختیاری ہوتا ہے) میں کوئی فرق نہیں ہوگا، حالانکہ فرق بالکل بدیہی

---

(۱) والتفصيل في نفحات التنقيح في شرح مشكوة المصابيح : ۵۴۸/۱

(۲) راجع ، نفحات التنقيح : ۵۴۸/۱ ، وعقائد الإسلام ، الحصة الأولىٰ ، ص: ۲۲ ، تاليف حضرت كاندهلوی .

اور ظاہر ہے۔

دوسرا مذہب

دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے جن کو قدریہ بھی کہتے ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالی صرف خالق اعیان ہے خالق افعال نہیں، خالق افعال خود بندہ ہے وہ اپنے اختیار کلی سے کام کرتا ہے۔

وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ افعال میں خیر وشر ہوتا ہے اگر اللہ تعالیٰ کو خالق افعال قرار دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کی طرف شر وقبیح کی نسبت کرنی پڑے گی اور یہ جائز نہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلق شر، شر نہیں کسب شر، شر ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کی طرف شر کی نسبت نہیں ہوگی۔

تیسرا مذہب

تیسرا مذہب اہل سنت والجماعت کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مسئلہ بین بین ہے کہ بندہ نہ مجبور محض ہے اور نہ مختار کل ہے بلکہ کچھ اختیار ہے اور کچھ نہیں ہے، کہ تمام افعال کے خالق تو اللہ تعالیٰ ہیں اور بندہ اپنے فعل کا کاسب ہے، تو خلق کا اختیار بندہ کو نہیں، کسب کا اختیار ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل

اہل سنت والجماعت اپنے استدلال میں آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں:

(۱)......قال اللہ تعالیٰ: " اللہ خالق کل شیء " کہ اللہ تعالی ہر چیز کا خالق ہیں، اور شی عام ہے خواہ اعیان ہو یا افعال۔

(۲)......قال اللہ تعالیٰ: " واللہ خلقکم وماتعملون " کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے افعال کو پیدا کیا ہے۔

(۳)......نیز اگر بندہ کو خالق افعال کہا جائے، تو بندوں کی مخلوق زیادہ ہو جائے گی، اللہ تعالیٰ کی مخلوق سے، کیونکہ اعیان کم ہیں افعال سے۔

خلاصۂ کلام

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ بندہ اپنے افعال میں نہ مختار کل ہے اور نہ مجبور محض ہے، بلکہ من وجہ مختار ہے

اور من وجہ مختار نہیں ہے اور اس کو جو اختیار ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ کے اختیار کے تحت ہے" وماتشآءون إلا أن یشآء اللہ "۔

جیسا کہ حضرت علیؓ نے تقدیر کے بارے میں سوال کرنے والے ایک شخص کو فرمایا کہ ایک پاؤں اٹھاؤ، اس نے اٹھایا، پھر فرمایا کہ دوسرا پاؤں اٹھاؤ، تو اٹھا نہ سکا، تو فرمایا کہ یہی تقدیر کا مسئلہ ہے کہ کچھ اختیار ہے اور کچھ نہیں۔(۱)

خلق اور کسب کے درمیان فرق

خلق اور کسب کے درمیان تین فرق ہیں:

(۱)- پہلا فرق یہ ہے کہ خلق بغیر آلہ سے ہوتا ہے اور کسب آلہ کے ذریعے سے ہوتا ہے۔

(۲)- دوسرا فرق یہ ہے کہ جو فعل محل قدرت کے ساتھ قائم ہو وہ کسب ہے مثلاً بندہ کا ایمان لانا اور کفر اختیار کرنا، یہ بندہ کے ساتھ قائم ہے جو قدرت حادثہ کا محل ہے، اور اگر فعل محل قدرت کے ساتھ قائم نہ ہو، تو وہ خلق ہے۔

(۳)- تیسرا فرق یہ ہے کہ جو فعل قدرتِ قدیمہ سے صادر ہو وہ خلق ہے اور جو قدرتِ حادثہ سے صادر ہو وہ کسب ہے۔(۲)

تقدیر کی قسمیں

تقدیر کی دو قسمیں ہیں: ۱- تقدیر معلق، ۲- تقدیر مبرم۔

تقدیر معلق

تقدیر معلق کا مطلب یہ ہے کہ تقدیر میں بسا اوقات کوئی نتیجہ کسی شرط پر معلّق ہوتا ہے، اگر وہ شرط پائی جائے تو نتیجہ پایا جائے گا، اور وہ شرط نہ پائی جائے تو وہ نتیجہ بھی نہ پایا جائے گا اس طرح کی تقدیر کو" تقدیر معلّق" کہتے ہیں، مثال کے طور پر لوحِ محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ کے علمِ ازلی میں ہے کہ اگر فلاں شخص نے فلاں وقت میں اتنی مقدار میں فلاں دواء استعمال کی تو شفاء ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔

---

(۱) ولتفصیل هذه المسئلة فی درس مسلم: ۱/۲۲۰، ونفحات التنقیح: ۱/۵۵۰

(۲) انظر لهذه الفروق، شرح العقائد النسفیة، ص: ۶۶

تقدیرِ مبرم

تقدیرِ مبرم قطعی اور حتمی ہوتی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، اس میں آخری نتیجہ لکھا ہوا ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص کی تقدیرِ مبرم میں لکھا ہوا ہے کہ فلاں کو اس دواء سے شفاء ہوگی، اور دوسرے شخص کی تقدیرِ مبرم میں لکھا ہے کہ اُسے شفاء نہیں ہوگی۔

اب سمجھئے کہ تقدیرِ معلّق میں لکھا تھا کہ اگر فلاں شخص، فلاں دوا، فلاں وقت اتنی مقدار میں استعمال کرے گا تو شفاء ملے گی ورنہ نہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ چونکہ علام الغیوب ہیں، وہ اَزل سے جانتے ہیں کہ فلاں شخص وہ شرائط پوری کرے گا یا نہیں؟ مثلاً اس طریقے سے دواء استعمال کرے گا یا نہیں؟ اس کا جو نتیجہ ہونا تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کو بھی لکھ رکھا ہے، اس کو "تقدیرِ مبرم" کہتے ہیں، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

حاصلِ کلام یہ کہ وہ تمام نصوص جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں تغیر و تبدل ہوتا ہے اس سے مراد "تقدیرِ معلّق" ہے، اور جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس سے مراد "تقدیرِ مبرم" ہے۔(۱) واللہ اعلم

سجدۂ تعظیم شرک ہے یا نہیں؟

" عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :احتجّ آدم وموسىٰ عند ربّهما ......واسجد لک ملائکته...الخ "(رواہ مسلم)

یعنی حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم کی خاطر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم کیا کہ حضرت آدم کو سجدہ کریں، گویا یہ سجدۂ تعظیم ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک سجود لغیر اللہ خواہ تعظیم کے طور پر ہو یا عبادت کے طور پر مطلقاً شرکِ جلی ہے اور بت پرستی کے حکم میں داخل ہے اور اس کا حکم دنیا میں وجوب قتل اور آخرت میں عذاب دائمی ہے، وہ کہتے ہیں کہ عبادت کے معنی "غایۃ التذلل" کے ہیں اور سجدے میں یہ معنی بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں، لہٰذا اس میں تعظیماً و تعبداً کی تقسیم درست نہیں بلکہ سجدہ خود تعبد ہے اور اس میں عبادت کے معنی علیٰ حد الکمال موجود ہیں۔

لیکن محققین علماء کے نزدیک سجدہ تعبدی شرکِ جلی ہے اور بت پرستی میں داخل ہے، مگر سجدۂ

(۱) ملخصاً من درس مسلم: ۲۳۶/۱

تعظیمی خواہ اموات کے لئے ہو یا احیاء کے لئے شرک جلی نہیں البتہ ہماری شریعت میں حرام ہے اور شرک کا شعبہ اور گناہ کبیرہ ہے، جس کا مرتکب مستحق تعزیر و عذاب جہنم ہے۔(۱)

جو حضرات سجدۂ تعظیم کو شرک کہتے ہیں ان کے استدلال کا تحقیقی جواب حضرت شاہ ولی اللہؒ نے یہ دیا ہے کہ عبادت کے معنی اقصیٰ تذلل کے ہیں اور اس کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ صرف پیشانی زمین پر رکھ دی جائے، اور دوسری صورت میں پیشانی رکھنے کے ساتھ عبادت کا قصد و ارادہ اور اعتقاد قلبی بھی پایا جائے، جب دونوں حیثیتوں سے غایتِ تذلل جمع ہوگا تو اس وقت حقیقی غایت تذلل متحقق ہوگا اور اسی کا نام عبادت ہے، اگر دونوں جمع نہ ہوں تو عبادت متحقق نہیں ہوگی، سجدہ تعظیمی اور سجدہ تعبدی بظاہر دونوں برابر ہیں، دونوں ہی غایت تذلل پر دلالت کرتے ہیں، مگر نیت اور اعتقاد کے لحاظ سے دونوں میں بہت فرق ہے۔(۲)

لیکن یہ یاد رہے کہ یہ فرق اس وقت ہوگا جب کسی ایسی چیز کو سجدہ کرے جو کفر و شرک کا شعار نہیں اور وہ چیز مشرکین کا معبود شمار نہ ہوتی ہو، ورنہ صنم (بت) وغیرہ کو سجدہ کرنا جو کفر و شرک کا شعار ہے مطلقاً شرک جلی ہے، گو وہ زبان سے کہتا ہوں کہ میری نیت عبادت کرنے کی نہیں، تعظیم کی ہے۔(۳)

فطرت سے کیا مراد ہے؟

" عن ابی ہریرۃؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کل مولود یُولَد علی الفطرۃ فابواہ یُھوِّدانہ او یُنصِّرانہ ...إلخ " (رواہ ابوداؤد)

اس حدیث میں مذکور ہے کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا ہو جاتا ہے، البتہ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں:

(۱)......فطرت سے اسلام مراد ہے۔

(۲)......فطرت سے اسلام کی قبولیت اور حق و باطل کے درمیان امتیاز کی استعداد مراد ہے۔

(۳)......حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ فطرت مقدمات اسلام میں سے ہے نہ کہ

(۱) فضل الباری: ۱/۲۱۶، ۲۱۷

(۲) حجۃ اللہ البالغۃ: ۱/۲۰

(۳) لمعات التنقیح: ۱/۵۲۵، و کشف الباری، کتاب الایمان: ۱/۵۰۱

عین اسلام، بلکہ فطرت انسان میں اسلامی مادہ کا نام ہے جو کفر پر برانگیختگی سے خالی ہو جاتا ہے۔

(۴)...... فطرت سے مراد عقل سلیم اور فہم مستقیم ہے۔

(۵)...... فطرت سے مراد وہ قول ہے جو عہد "اَلَسْتُ" میں ہر انسان نے کہا تھا۔

(۶)...... حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے وہ خاص علم وادراک مراد ہے جس سے حق تعالیٰ اور اس کی اطاعت کی شناخت ہو جس طرح حیوانات کی ہر نوع کو خاص خاص قسم کا علم وادراک دیا گیا ہے، مثلاً کبوتر کو یہ علم دیا گیا ہے کہ کس طرح وہ اپنا اشیانہ بنائے اور کس طرح بچہ کو دانہ کھلائے، کس طرح اڑائے وغیرہ وغیرہ۔

(۷)...... عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد انجام سعادت وشقاوت ہے یعنی اللہ تعالیٰ ہر مولود کے بارے میں جانتا ہے کہ وہ سعید ہے یا شقی ہے۔(۱) واللہ اعلم

مشرکین کے اولاد کہاں ہوں گے؟

" عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئِل عن أولاد المشركين، قال: الله أعلم بما كانوا عاملين " (رواہ ابوداؤد)

مشرکین کے اولاد کہاں ہوں گے؟ یعنی جنت میں ہوں گے یا جہنم میں یا کہیں اور؟ اس بارے میں علماء کے مندرجہ ذیل اقوال ہیں:

(۱)...... پہلا قول یہ ہے کہ وہ جنت میں ہوں گے۔

(۲)...... دوسرا قول یہ ہے کہ جہنم میں ہوں گے۔

(۳)...... تیسرا قول یہ ہے کہ اہل جنت کے خادم ہوں گے۔

(۴)...... چوتھا قول یہ ہے کہ اہل اعراف سے ہوں گے۔

(۵)...... پانچواں قول یہ ہے کہ ان سے آخرت میں امتحان لیا جائے گا۔

(۶)...... چھٹا قول یہ ہے کہ خاک بنا دیا جائے گا کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔

(۷)...... ساتواں قول یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت ہوں گے۔

---

(۱) دروس ترمذی: ۱۷۶/۳، وراجع ایضاً لهذه المسئلة، تکملة فتح الملهم: ۲۹۷/۵، کتاب القدر، باب معنی کل مولود یولد علی الفطرة (الطبع الجدید. ذی القعدة ۱۴۲۳ھ، جنوری ۲۰۰۳ء)

(۸)......آٹھواں قول یہ ہے کہ جس کے بارے میں اللہ تعالی کے علم میں یہ ہوگا کہ یہ اگر زندہ رہتا تو کفر اختیار کرتا تو جہنمی ہے اور جس کے بارے میں یہ علم ہے کہ یہ بڑے ہو کر فطرت پر قائم رہتا تو وہ اہل جنت میں سے ہے۔

(۹)......نواں قول یہ ہے کہ ان کے بارے میں توقف کیا جائے، اور کوئی فیصلہ نہ کیا جائے، اور یہی قول راجح ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ بہت سے اکابر کی رائے یہی ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں حدیثیں مختلف ہیں، اور نسخ یعنی تقدیم وتاخیر کا کوئی قرینہ نہیں اور سند کے اعتبار سے قوی " الله أعلم بما كانوا عاملين " ہے، جو توقف پر دلالت کرتی ہے، پس یہی قول راجح ہوا۔(۱)

اَوّل المخلوقات کیا ہے؟

" عن عبادة بن الصامتؓ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن أوّل ما خلق الله القلمَ... إلخ "(رواه الترمذي)

اللہ تعالی کے علاوہ جتنی بھی چیزیں ہیں وہ سب مخلوق ہیں، اس میں اہل حق کا کوئی اختلاف بھی نہیں، سب یہی کہتے ہیں کہ وہ مخلوق وحادث ہیں، تمام ادیان سماویہ کا بھی یہی عقیدہ ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اول المخلوقات کیا ہے؟ یعنی سب سے پہلے کونسی چیز پیدا کی گئی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

(۱)......ابن جریر طبریؒ فرماتے ہیں کہ اَوّل المخلوقات قلم ہے۔

(۲)......ابوالعلاء ہمدانی فرماتے ہیں کہ مخلوقِ اول عرش ہے۔

(۳)......حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ مخلوقِ اول پانی ہے۔

(۴)......بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مخلوقِ اول نور وظلمت ہے۔

(۵)......بعض حضرات فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے نورِ محمدی پیدا کیا گیا ہے، چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں حضرت جابرؓ سے روایت منقول ہے:" أوّل ما خلق الله نوري ".

(۱) راجع لهذه المسئلة ، رحمة الله الواسعة :۳/ ۹۰ ، والدر المنضود :۶/ ۲۶۹ ، وراجع لتفصيل هذه الأقوال وأدلتها ، تكملة فتح الملهم :۵/ ۵۰۱ ، كتاب القدر ، حكم أطفال المشركين .

(٦)...... بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مخلوقِ اول عقل ہے، اس کی تائید بھی بعض روایات سے ہوتی ہے، وإن كانت ضعيفة .

(۷)...... ساتواں قول یہ ہے کہ مخلوقِ اول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک ہے۔(۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب إثبات عذاب القبر

اثباتِ عذابِ قبر

"عن البراء بن عازبؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:" يُثَبِّتُ الله الذين آمنوا بالقول الثابت " نزلت في عذاب القبر ... إلخ "(رواه البخاري)

اہل سنت والجماعت کے نزدیک قبر کا عذاب وثواب برحق ہے اس طرح کہ میت کی روح اور جسم دونوں عذاب وثواب سے متاثر ہوتے ہیں۔

لیکن خوارج ، بعض مرجئہ ، روافض کی ایک جماعت ، اور بعض معتزلہ ، یہ سب عذاب وثواب قبر کے منکر ہیں۔

وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ میت بے جان و بے حس جسم ہے، نہ اس میں حیات اور زندگی ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک، لہٰذا اس کو عذاب دینا محال ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کرسکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کرسکے، جیسا کہ شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی " بل أحياء " میں بھی خاص قسم کی حیات مراد ہے۔(۲)

---

(۱) انتهاب المنن في شرح السنن ، المعروف حل الترمذي ، دروس ترمذی : ۱۹۳/۳ ، ونفحات التنقيح : ۵۹۵/۱ ، وتفصيل الأدلة في كشف الباري ، كتاب بدء الخلق ، ص: ۸۲

(۲) شرح العقائد النسفية ، ص: ۷۷

اہل سنت والجماعت کے دلائل

اہل سنت والجماعت کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)......پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَوَقٰهُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِ مَامَكَرُوْا وَحَاقَ بِاٰلِ فِرْعَوْنَ سُوْٓءُ الْعَذَابِ [۴۵] اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا، وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ [۴۶]". (۱)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ قیامت کے دن سے پہلے فرعونیوں پر صبح وشام آگ پیش کی جاتی ہے اور یہی عذاب قبر ہے، علامہ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں عذابِ قبر کے بارے میں اہلِ سنت کے مذہب کی اصلِ کبیر موجود ہے۔

(۲)......دوسری دلیل صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے: "إن أحدكم إذا مات عُرِض عليه مقعده بالغداة والعشيّ".

(۳)......تیسری دلیل صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "ان يهودية دخلت عليها فذكرتْ عذاب القبر، فقالت لها: أعاذكِ الله من عذاب القبر، فسألت عائشةُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم عن عذاب القبر، فقال: نعم، عذاب القبر حقٌ". (۲)

کیفیتِ عذابِ قبر

کیفیتِ عذابِ قبر کے متعلق تین مذاہب مشہور ہیں:

(۱)......ابوالحسن صالحی وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر میں عذاب وثواب صرف جسم کو ہوتا ہے اس طرح کہ روح کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ جسم بے جان محض ہوتا ہے۔

یہ مذہب خلاف دین ہونے کے علاوہ عقل کے بھی خلاف ہے، چنانچہ "علامہ خیالیؒ شرح عقائد کے حاشیہ میں فرماتے ہیں: " و لاشک انه سفسطة (حماقت) ".

(۲)......ابن حزم ظاہریؒ اور علامہ ابن القیمؒ کا مذہب یہ ہے کہ برزخ میں عذاب وثواب صرف روح کو ہوتا ہے اور جسم کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

---

(۱) سورة المؤمن، پ ۲۴۔

(۲) راجع لتفصيل هذه المسئلة، تسكين الصدور في تحقيق أحوال الموتى في البرزخ والقبور: ص: ۹۴، ۹۵، ۱۰۳

احادیث صحیحہ سے اس مذہب کی بھی تردید ہوتی ہے۔

(۳)...... جمہور اہل سنت کے نزدیک عذاب وثوابِ قبر روح مع الجسد پر ہوتا ہے یعنی جسد عنصری کے ساتھ روح کا اس درجے میں تعلق واتصال ہوتا ہے کہ جسم میں "نوع من الحیاۃ" یعنی ایک قسم کی زندگی پیدا ہو جاتی ہے جس سے وہ جسم ثواب وعذاب کا ادراک کر سکتا ہے۔

اس مذہب کی دلیل ابوداؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ثم يُعادفيه الروح".(۱)

مسئلۂ سماعِ موتیٰ

موتیٰ کی دو قسمیں ہیں: ۱- انبیاء ۲- غیر انبیاء۔

انبیاء علیہم السلام کا اپنی قبور میں سننا اہل سنت کے تمام ائمہ کا متفق علیہ مسئلہ ہے، اس میں کسی بھی معتد بہ عالم نے اختلاف نہیں کیا۔

البتہ غیر انبیاء کے سماع کا مسئلہ دورِ صحابہ سے مختلف فیہ چلا آرہا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ وغیرہا کے نزدیک اصل نفی سماع ہے البتہ جن مواقع میں میت کا سماع نصوص سے ملتا ہے ان کو بلا تاویل تسلیم کیا جائے گا۔

لیکن حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ کا رجحان سماعِ موتیٰ کے ثبوت کی طرف ہے۔

دلائلِ قائلینِ سماعِ موتیٰ

جو حضرات سماعِ موتیٰ کے ثبوت کے قائل ہیں وہ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)...... حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب میت کو قبر میں رکھ کر لوگ واپس جاتے ہیں تو "إنه لَيَسْمَع قرع نعالهم" وہ مردہ ان کی جوتیوں کی آواز سنتا ہے۔

(۲)...... نیز یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں قبرستان جانے کے وقت "السلام عليكم ياأهل القبور" کی تصریح ہے۔

(۳)...... تیسرے حدیث قلیب بدر سے استدلال کرتے ہیں کہ جنگ بدر کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو کفار مقتولین کے بارے میں فرمایا: "ماانتم باسمع لمااقول منهم".

(۱) انظر لهذه المذاهب وللمذاهب الأخرى في هذه المسئلة، نفحات التنقيح: ۱/۲۳۵

دلیلِ منکرینِ سماعِ موتیٰ

اور جو حضرات سماعِ موتیٰ کے قائل نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں " إنک لاتُسمِع الموتٰی " وارد ہوا ہے، اور ایک اور آیت میں ہے " وما انت بمُسمِعٍ مَن فی القبور ".

ان دونوں آیتوں میں سماعِ موتیٰ کی نفی ہے۔

لیکن ان آیات کے جواب میں علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ان آیاتِ کریمہ میں سماع کی نفی سے مراد سماعِ ہدایت کی نفی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرات مفسرین ان آیات کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ ان میں سماعِ نافع کی نفی مراد ہے، چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں: "ای لاتُسمِعهم سماعاً ینفعهم".

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان آیات میں سماع (سننے) کی نفی نہیں بلکہ اسماع (سنانے) کی نفی ہے، اور یہ بالکل بدیہی اور ظاہر ہے کہ دونوں آیتوں میں بابِ افعال کے صیغے ہیں تو یقیناً اس کے اندر نفی اسماع کی ہوئی سماع کی نہیں۔(۱)

سماع یا عدمِ سماع کسی ایک طرف قطعی فیصلہ نہیں ہوسکتا

سماعِ اموات کا مسئلہ چونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مختلف فیہا ہے اور ضروریاتِ دینیہ میں سے بھی نہیں اور دونوں طرف اکابر و دلائل ہیں، اس لئے ایسے اختلافی امر میں قطعی فیصلہ نہیں ہوسکتا اور نہ ہی کسی نے کیا ہے، چنانچہ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں'' یہ مسئلہ عہدِ صحابہؓ سے مختلف فیہا ہے، اس کا فیصلہ کوئی نہیں کرسکتا''۔(۲)

اسی طرح حضرت حکیم الامت اشرف علی تھانویؒ ''امداد الفتاویٰ'' میں فرماتے ہیں دونوں طرف اکابر و دلائل ہیں ایسے اختلافی امر کا فیصلہ کون کرسکتا ہے؟(۳)

---

(۱) انظر للتفصیل، نفحات التنقیح: ۶۳۹/۱، و کشف الباری، کتاب المغازی، ص: ۱۲۲، وفتح الملہم: ۳۵۰/۲، تحقیق مسئلۃ سماع الموتیٰ

(۲) فتاویٰ رشیدیہ، ص: ۸۷

(۳) امداد الفتاویٰ: ۳۷۷/۵

قبروں پر شاخیں گاڑنے کا حکم

"عن ابن عباسؓ قال: مرّ النبي صلی الله علیه وسلم بقبرین، فقال إنهما یُعذّبان ... ...فأخذ جریدۃً رطبۃً فشقّها بنصفین ثم غرز في کل قبر واحدۃً، قالوا: یارسول الله لِم صنعتَ هذا؟ فقال: لعلّه أن یخفّف عنهما مالم ییبسا" (رواہ الترمذي)

اس حدیث سے بعض اہل بدعت نے قبروں پر پھول چڑھانے کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس حدیث میں پھول چڑھانے کا کوئی ذکر نہیں، البتہ اس مسئلہ میں علماء کا کلام ہوا ہے کہ اس حدیث کے مطابق قبروں پر شاخیں گاڑنے کا کیا حکم ہے؟

علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، اور کسی کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہے، علامہ ابن بطالؒ اور علامہ مازریؒ نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی یہ علم دیا گیا تھا کہ ان پر عذاب قبر ہو رہا ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ علم بھی دیا گیا تھا کہ شاخیں گاڑنے کی وجہ سے ان کے عذاب میں تخفیف بھی ہو سکتی ہے، لیکن کسی دوسرے کو نہ صاحب قبر کے معذَّب (عذاب میں مبتلا) ہونے کا علم ہو سکتا ہے، اور نہ تخفیفِ عذاب کا، اس لئے دوسروں کے لئے شاخ گاڑنا درست نہیں ہے۔

البتہ حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں ابن بطالؒ اور مازریؒ کے مذکورہ قول پر اعتراض کیا، اور فرمایا کہ اگر معذَّب ہونے کا علم نہ بھی ہو تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مردے کے لئے تخفیفِ عذاب کی کوئی صورت اختیار نہ کی جائے، ورنہ پھر مردے کے لئے دعاءِ مغفرت اور ایصالِ ثواب بھی درست نہ ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد میں روایت ہے کہ حضرت بریدہ بن حصیبؓ نے یہ وصیت فرمائی کہ میری وفات کے بعد میری قبر پر شاخ گاڑ دی جائے، اس بناء پر مولانا سہارنپوریؒ کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے قبروں پر شاخ گاڑ دینا جائز بلکہ بہتر ہے۔(۱)

مفتی محمد شفیعؒ کا قولِ فیصل

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس باب میں قولِ فیصل یہ بیان فرمائی ہے کہ حدیث سے

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۹۸/۱، وانظر ایضاً، توضیحات شرح المشکوٰۃ: ۵۳۹/۱، ونفحات التنقیح

ثابت ہونے والی ہر چیز کو اسی حد پر رکھنا چاہئے، جس حد تک وہ ثابت ہے، حدیث باب میں ایک یا دو مرتبہ شاخ گاڑنا ثابت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احیاناً (کبھی کبھی) ایسا کرنا جائز ہے" وعلیہ یحمل قول الشیخ السہارنفوریؒ "۔

لیکن یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ حدیث باب کے علاوہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اور شخص کی قبر پر شاخیں گاڑنے کو اپنا معمول بنالیا ہو، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ عمل اگرچہ جائز ہے لیکن سنت جاریہ اور عادت مستقلہ بنانے کی چیز نہیں۔(۱)

☆......☆......☆

(۱) درس ترمذی: ۱/۲۹۹، معزیاًالی معارف القرآن۔

کتاب العِلم

روایت بالمعنیٰ کا حکم

"عن ابن مسعودؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: نضّر اللہ عبداً سمع مقالتي فحفظها و وعاها وأدّاها... الخ "(مشکوۃ المصابیح)

روایت بالمعنیٰ جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں چار مذاہب منقول ہیں:

(۱)...... جمہور کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

(۲)...... روایت بالمعنیٰ مفردات میں جائز ہے اور مرکبات میں جائز نہیں۔

(۳)...... روایت بالمعنیٰ اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو الفاظ حدیث کا استحضار ہو اور اس میں صحیح تصرف کرنے پر قدرت حاصل ہو۔

(۴)...... اس شخص کے لئے روایت بالمعنیٰ صحیح ہے کہ جس کو کوئی حدیث (لفظاً و معنیً) یاد تھی اور پھر وہ لفظ بھول گیا جب کہ معنی اس کے ذہن میں موجود ہیں تو اس معنی کو بیان کرنا چاہئے تا کہ اس سے کوئی فائدہ لیا جائے۔(۱)

سنِ تحملِ حدیث میں علماء کا اختلاف

"عن عبد اللہ بن عباسؓ قال: اقبلتُ راکباً علی حمار، وانا یومئذٍ قد ناهزتُ الاحتلام ...الخ "(رواہ البخاري)

ایک تحمل حدیث ہے اور ایک اداء حدیث، تحملِ حدیث سماعِ حدیث یعنی حدیث سننے کو کہتے ہیں اور اداء حدیث روایت و اسماعِ حدیث یعنی حدیث سنانے کو کہتے ہیں۔

(۱) نفحات التنقیح: ۱/۵۸۷، وانظر للتفصیل، نزهة النظر في توضیح نخبة الفکر، ص: ۸۳، ۸۴

حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ اداء حدیث کے لئے عاقل و بالغ ہونے کی شرط متفق علیہ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ بعض حضرات بلوغ سے قبل تحمل حدیث سے بھی منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بالغ ہونے سے پہلے تحملِ حدیث کا کوئی اعتبار نہیں۔

لیکن جمہور کے نزدیک بلوغ سے قبل تحمل درست ہے۔

تحمل حدیث کے لئے کتنی عمر ضروری ہے؟

پھر اس عمر کی تحدید میں اختلاف ہے جو سماع کے مقبول ہونے کے لئے ضروری یا مستحب ہے۔

بعض حضرات، خاص طور پر اہلِ کوفہ تو اس بات کے قائل ہیں کہ بیس سال سے پہلے سماع و تحملِ حدیث نہیں کرنا چاہئے۔

امام ابوعبداللہ زبیریؒ اس عمر کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

امام یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں کہ سنِ تحملِ حدیث پندرہ سال ہے۔

امام یزید بن ہارونؒ کے نزدیک تیرہ سال ہے۔

موسیٰ بن ہارون حمالؒ فرماتے ہیں کہ جب بچہ گائے اور دوسرے جانوروں میں فرق کر سکے تو وہ سنِ تحمل ہے۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جو بچہ سمجھ جائے اور ضبط کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اس کا سماع درست ہے۔

جمہور جو بلوغ کی قید نہیں لگاتے اور نہ ہی کسی سن کی تحدید کرتے ہیں ان کی دلیل وہ روایات ہیں جو صغار صحابہ مثلاً حضرات حسنین، عبداللہ بن عباس، نعمان بن بشیر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے مروی ہیں، محدثین نے ان کی روایات میں یہ تفریق کہیں نہیں کی کہ یہ روایات بلوغ سے قبل کی ہیں اور یہ روایات بلوغ کے بعد کی۔(۱)

کیا تائیدِ شریعت کے لئے وضع حدیث جائز ہے؟

"عن علیؓ قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تكذبوا عليّ، فإنه من كذب عليّ فليلج النار" (رواه البخاري)

(۱) راجع للتفصيل، كشف الباري، كتاب العلم: ۳/۲۷۵

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب بیانی مطلقاً حرام ہے، خواہ دینی احکام میں ہو یا ترغیب وترہیب میں یا وعظ وارشاد میں، اور اس پر امت کا اجماع ہے۔

البتہ کچھ جاہل صوفیہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے " کذب علی النبي صلی الله علیه وسلم " سے منع فرمایا ہے " کذب للنبي صلی الله علیه وسلم " سے نہیں، لہٰذا اگر کوئی دین کی تائید کے لئے احادیث وضع کر لے تو یہ جائز ہے۔

اسی طرح کرامیہ کا بھی یہی کہنا ہے کہ قرآن وسنت میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کو ثابت کرنے کے لئے اگر ترغیب وترہیب کے باب میں کوئی جھوٹ بول کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دے تو جائز ہے، کیونکہ یہ " کذب له " ہے " کذب علیه " نہیں ہے۔

ان جہلاء کا استدلال ایک روایت سے بھی ہے، جس میں ہے کہ " من کذب عليّ متعمّداً لیُضِلّ الناس به فلیتبوّأ مقعده من النار ".

اس روایت میں " کذب متعمّداً " کو گناہ اور باعثِ عذاب اس صورت میں قرار دیا گیا ہے جبکہ لوگوں کو گمراہ کرنے کی نیت سے جھوٹ بولا گیا ہو، جس سے معلوم ہوا کہ اگر لوگوں کو گمراہ کرنے کی نیت نہ ہو تو جھوٹ بولا جا سکتا ہے، چنانچہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ جو روایات اس قید سے مطلق ہیں ان کو بھی اسی مقید روایت پر محمول کیا جائے گا۔

لیکن ان لوگوں کی یہ دلیل باطل ہے۔

اولاً...... اس لئے کہ یہ زیادتی باطل ہے، کسی صحیح روایت میں یہ زیادتی نہیں آئی ہے۔

ثانیاً...... اگر یہ زیادتی صحیح تسلیم کی جائے تو وہ تاکید کے لئے ہوگی کمالی قوله تعالیٰ: فمن اظلم ممن افتریٰ علی الله کذباً لیضلّ الناس بغیر علم " پھر اس سے زیادہ ظالم کون ہو جو بہتان باندھے اللہ پر جھوٹا تا کہ لوگوں کو گمراہ کرے بلا تحقیق۔

ثالثاً...... " لیضلّ " میں لام تعلیلیہ نہیں ہے بلکہ لام عاقبت ہے، یعنی وہ کذب بیانی جس کا انجام گمراہی ہے۔(۱)

☆......☆......☆

(۱) فیض المنعم شرح مقدمة صحیح مسلم، ص: ۶۳، وکشف الباری، کتاب العلم: ۱۵۵/۴

کتاب الطهارة

طہارت کے لغوی و اصطلاحی معنی

طہارت کے لغوی معنی نظافت اور صفائی کے ہیں، اور اصطلاح شرع میں طہارت سے مراد طہارت من الاحداث والانجاس ہوتی ہے، احداث میں حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں داخل ہے، ایسا ہی انجاس نجاسات غلیظہ اور خفیفہ دونوں کو شامل ہے۔(۱)

لفظِ قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں؟

"عن ابن عمرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لاتُقبل صلوة بغير طهور... الخ "(رواه الترمذي)

لفظ قبول دو معنی میں مستعمل ہے، ایک قبولِ اصابت دوسرے قبولِ اجابت۔

قبولِ اصابت کا مطلب ہے: "کون الشيء مستجمعاً لجميع الشرائط والأركان" اس معنی کے لحاظ سے یہ صحت کے مترادف ہے، اور اس کا نتیجہ دنیاوی اعتبار سے فراغ الذمہ ہے۔

اور قبولِ اجابت کا مطلب ہے: " وقوع الشيء في حيّز مرضاة الرّب سبحانه وتعالىٰ " اس کا نتیجہ آخرت کا ثواب ہے۔

قرآن وحدیث میں لفظِ قبول دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ لفظ قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں؟

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ لفظ قبول اجابت کے معنی میں حقیقت ہے، اور اصابت کے معنی میں مجاز ہے، لیکن علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملہم" میں اس کو اصابت کے معنی میں حقیقت اور اجابت کے معنی میں مجاز قرار دیا ہے۔

(۱) مفحات التنقیح ۲/۳۵

لیکن جمہور کے نزدیک حدیث باب میں قبول سے قبول اصابت مراد ہے، اس صورت میں علامہ عثمانیؒ کے قول پر تو کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں، البتہ حافظ ابن حجرؒ کے قول پر اشکال ہوسکتا ہے کہ حقیقی معنی کیوں چھوڑا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک قرینہ کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا گیا، اور وہ قرینہ تمام امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر طہارت کے صحیح اور معتبر ہی نہیں ہوتی۔(۱)

نمازِ جنازہ کے لئے طہارت کا حکم

"عن ابن عمرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لاتُقبَل صلوٰة بغير طهور ...الخ" (رواه الترمذي)

نماز جنازہ کے لئے وضو شرط ہے یا نہیں؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک طہارت ہر قسم کی نماز کے لئے شرط ہے، لہٰذا نماز جنازہ کے لئے بھی طہارت شرط ہے۔

البتہ امام ابن جریر طبریؒ، امام شعبیؒ اور ابن علیہؒ سے منقول ہے کہ وہ نماز جنازہ کے لئے وضوء کو شرط قرار نہیں دیتے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس کے لئے طہارت شرط نہیں، اس لئے کہ وہ ''صلوٰۃ'' نہیں بلکہ میت کے لئے دعا و استغفار ہے۔

جمہور علماء ارشاد فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ جنازہ ''صلوٰۃ'' ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا ہے، جیسا کہ روایت میں ہے "صلّوا على أخيكم النجاشي".

نیز نماز جنازہ میں صلوٰۃ کے خصائص پائے جاتے ہیں، چنانچہ اس میں تکبیر تحریمہ ہے، تسلیم ہے، قیام ہوتا ہے، استقبال قبلہ ہوتا ہے۔(۲)

سجدۂ تلاوت کے لئے طہارت کا حکم

"عن ابن عمرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لاتُقبَل صلوٰة بغير طهور ...الخ

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۶۲/۱، وکشف الباری، کتاب الوضوء: ۹۱/۵، ونفحات التنقیح: ۱۷۵/۲، وانظر للتفصیل، فتح الملہم: ۲۷۵/۲، باب وجوب الطہارۃ للصلوٰۃ.

(۲) انظر لھذا التفصیل، کشف الباری، کتاب الوضوء ۹۷/۵، ۹۸، وبدایۃ المجتہد: ۳۱/۱

"(رواه الترمذي)

سجدۂ تلاوت کے لئے طہارت شرط ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک سجدۂ تلاوت کے لئے طہارت شرط ہے۔

البتہ امام ابن جریر طبریؒ، امام شعبیؒ، ابن علیہؒ اور امام بخاریؒ کا مسلک یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کے لئے طہارت شرط نہیں۔

ان حضرات کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو تعلیقاً روایت کیا گیا ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں "سجد علی غیر وضوء".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری کے اصیلی کے نسخہ میں "سجد علی غیر وضوء" کے بجائے "سجد علی وضوء" وارد ہوا ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہے۔

اس کے علاوہ حدیثِ باب بھی جمہور کی دلیل ہے، کیونکہ سجدۂ تلاوت بھی ایک طرح کی نماز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن حکیم میں سجود بول کر پوری نماز مراد لی گئی ہے، مثلاً: "ومن الليل فاسجدله وسبّحه ليلاً طويلاً". (۱)

فاقد الطہورین کا مسئلہ

"عن ابن عمرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لاتُقبَل صلوة بغير طهور... الخ "(رواه الترمذي)

فاقد الطہورین اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پاس ازالۂ حدث کے لئے نہ پانی ہو اور نہ مٹی، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کہ ایسے شخص کا کیا حکم ہے؟ آیا وہ بغیر طہارت کے نماز ادا کرے گا یا قضاء کرے گا؟ (۲)

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شخص نماز نہ پڑھے بلکہ بعد میں قضاء کرے۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھے بعد میں قضاء بھی واجب نہیں۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جاتی ہے، نہ اس وقت نماز پڑھنا ضروری

(۱) راجع، کشف الباری، کتاب الوضوء: ۹۷/۵، ۹۸، ودرس ترمذی: ۱/۲۷۱، وبداية المجتهد: ۳۱/۱

(۲) انظر لهذه المسئلة، المغنى لابن قدامة: ۱۵۷/۱، وفتح الملهم: ۲۷۷/۲

ہے اور نہ بعد میں قضاء کرے گا۔

امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال مروی ہیں، ایک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، اور ایک امام احمدؒ کے مطابق، تیسرا قول یہ ہے: "یصلّي استحباباً و یقضي وجوباً" اور چوتھا قول یہ ہے: "یصلّي و یقضي، وهو الأصح من أقواله". (۱)

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ فاقد الطہورین اس وقت تو محض تشبہ بالمصلّین کرے گا، یعنی نماز کی ہیئت بنائے گا، قراءت نہ کرے گا، اور بعد میں قضاء لازم ہے، امام ابوحنیفہؒ سے بھی اس قول کی طرف رجوع ثابت ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے، اور یہی قول فقہی اعتبار سے زیادہ مُوَجّہ ہے، کیونکہ شریعت میں اس کی متعدد نظیریں ہیں کہ جب کوئی شخص کسی عبادت کی حقیقت پر قادر نہ ہو تو اس کو تشبہ کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً کوئی بچہ نہارِ رمضان میں بالغ ہو جائے یا کافر اسلام لائے، یا حائضہ پاک ہو تو ان کو باقی دن میں امساک کا حکم دیا گیا ہے جو تشبہ بالصائمین ہے۔ اسی پر قیاس کر کے فاقد الطہورین کو تشبہ بالمصلّین کا حکم دیا گیا ہے جو قواعدِ شریعت کے عین مطابق ہے، اور حدیثِ باب بھی حنفیہ کی تائید کرتی ہے، کیونکہ اس کی رُو سے کسی قسم کی نماز بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی، اور اس میں فاقد الطہورین کی نماز بھی داخل ہے۔ (۲)

حدث فی الصلوٰۃ کا حکم

"عن ابن عمرؓ عن النبي صلی الله علیه وسلم قال: لاتُقبَل صلوة بغیر طهور... الخ" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کسی شخص کو حالتِ نماز میں حدث لاحق ہو گیا، تو اس کا کیا حکم ہے؟

(۱) حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ نے ان مذاہب اربعہ کے یاد کرنے کے لئے ایک شعر کہا تھا اور اس شعر میں اسماء اصحابِ مذاہب ترتیب وار بطور لف و نشر مرتب کے ذکر کیے گئے ہیں، فرماتے ہیں۔

مالک و شافعی بھی ، احمد بھی اور ہم
لا لا ، نعم نعم ، و نعم لا ، و لا نعم

اس شعر میں حرفِ اول کا تعلق اداء سے ہے اور حرفِ ثانی کا قضاء سے۔ اب "لالا" کے معنی ہوئے "لا اداء، ولا قضاء" اور "نعم نعم" کا مطلب ہے "علیه الأداء والقضاء" اور "نعم لا" کا مطلب ہے: "علیه الأداء لا القضاء" اور "لا نعم" کا مطلب ہے "لا اداء علیه وعلیه القضاء"۔

(۲) درس ترمذی: ۱/۱۶۸، والتفصیل فی کشف الباری، کتاب التیمم، ص: ۱۳۵، ونفحات التنقیح: ۲/۷۶

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک اگر نماز کے دوران کسی نمازی کو حدث لاحق ہو جائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جا کر وضو کر لے اور واپس آ کر سابقہ افعال پر بناء کر لے۔

شافعیہ وغیرہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے، حافظ ابن حجرؒ نے شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے حدیثِ باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال کیا ہے کہ جتنی دیر طہارت کے بغیر گذرے گی وہ صلوٰۃ بغیر طہور ہوگی، جو حدیث باب کی رُو سے درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کے لئے جانا نماز کا جزء نہیں، یہی وجہ ہے کہ بناء کرنے والے کو نماز وہیں سے شروع کرنی ہوتی ہے، جہاں سے حدث لاحق ہوا تھا، اگر جانا اور آنا نماز کا جزء ہوتا تو اتنی مدت میں امام نے جتنی نماز پڑھی بناء کرنے والے کو اس کے دُہرانے کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے۔

لیکن اس جواب پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر ذہاب وایاب (جانا اور آنا) نماز کا جزء نہیں تو عمل کثیر ہے، اور عملِ کثیر کے تخلّل سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، نیز اگر یہ نماز نہیں ہے تو اس میں کلام کی اجازت ہونی چاہئے، حالانکہ کلام کی اجازت نہیں۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس عمل کثیر سے نماز کا فاسد نہ ہونا اور اس کے دوران کلام کا ممنوع ہونا دونوں خلافِ قیاس اُس حدیث سے ثابت ہیں جو ابن ماجہ اور عبدالرزّاق نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً اور دارقطنی نے حضرت ابوسعید خدریؓ اور عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے اور حنفیہ کی مستدل بھی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :مَن اصابہ قيء اور عاف او قلس او مذي فلينصرف فليتوضأثُمّ ليَبنِ علی صلوتہ وھو في ذلک لايتكلّم ".(اللفظ لابن ماجۃ)(۱)

☆☆☆

باب آداب الخلاء

بیت الخلاء میں داخل ہونے کی دعا کس وقت پڑھنی چاہئے؟

" عن انس بن مالکؓ ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان إذادخل الخلاء قال:

(۱) درس ترمذی باختصار: ۱/۲۹ ۱، وانظر ایضاً، نفحات التنقیح: ۲/۵۳۹، معزیاً الی مرقاۃ المفاتیح: ۳/۱۷

اللّٰھم إني أعوذبک من الخبث والخبائث "(رواہ الترمذي)

اس بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہونے کی دعا کس وقت پڑھنی چاہئے؟

بعض حضرات نے فرمایا کہ جس وقت بیت الخلاء جانے کا ارادہ ہو اس وقت پڑھی جائے، لیکن اس میں محقق قول یہ ہے کہ اگر انسان گھر میں ہو تو قبیل دخول الخلاء (یعنی دخولِ خلاء سے کچھ پہلے) اور اگر صحراء میں ہو تو قبیل کشف العورۃ پڑھنی چاہئے۔ لیکن اگر خلاء میں داخل ہو گیا اور دعا نہیں پڑھی تو اس صورت میں اختلاف ہے۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر خلاء میں داخل ہو گیا اور دعا نہیں پڑھی تو پھر زبان سے نہ پڑھے، بلکہ دل میں استحضار کرے۔

لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کشف عورت سے پہلے دخولِ خلاء کے بعد بھی پڑھ لینی چاہئے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں " إذادخل الخلاء قال" کے الفاظ آئے ہیں، جن سے متبادر یہی ہے کہ دخول خلاء کے بعد بھی دعا پڑھی جاسکتی ہے۔

جمہور کے نزدیک "إذادخل الخلاء " " إذا أرادأن يدخل الخلاء " کے معنی میں ہے۔

نیز امام مالکؒ ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر الله عزّوجلّ علىٰ كلّ احيانه ".

لیکن یہ استدلال بہت کمزور ہے، کیونکہ اگر اس کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو پھر کشفِ عورت کے بعد بھی دعا کا پڑھنا جائز ہونا چاہئے، حالانکہ امام مالکؒ بھی اس کے قائل نہیں، معلوم ہوا کہ یہ روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں، یا تو اس میں "کل " کا لفظ "واُتيت من كلّ شيء " کے قبیل سے ہے اور لفظ "کل" اکثر کے معنی میں آیا ہے، یا پھر ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث اذکار متواردہ پر محمول ہے، یعنی وہ اذکار جو خاص خاص مواقع

(۱) فتح الباری : ۱/۲۴۳

اوراوقات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، لہٰذا مطلب یہ ہے کہ آپ اپنے شب وروز کی ہر معروفیت کے وقت کوئی نہ کوئی ذکر ضرور فرمایا کرتے تھے۔(۱)

استقبال واستدبارِ قبلہ کا حکم

"عن ابی ایوب الأنصاریؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا أتیتم الغائط فلاتستقبلوا القبلة بغائط ولابول ولاتستدبروها ولاکن شرّقوا أوغرّبوا" (رواہ الترمذي)

استقبالِ قبلہ کے معنی ہیں قبلہ کی طرف رخ کر کے بیٹھنا، اور استدبار اس کے برعکس قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھنے کو کہتے ہیں۔

قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استدبار قبلہ کے مسئلہ میں فقہاء کے آٹھ مذاہب ہیں۔

(۱)......استقبال اور استدبار دونوں علی الاطلاق ناجائز ہیں، خواہ کھلی فضاء میں ہو یا آبادی میں، یہ مسلک حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ وغیرہ کا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

(۲)......استقبال اور استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں، خواہ آبادی میں ہو خواہ صحراء میں، یہ مسلک حضرت عائشہؓ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ سے منقول ہے۔

(۳)......صحراء میں استقبال واستدبار دونوں ناجائز اور آبادی میں دونوں جائز، یہ مسلک امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ کا ہے۔

(۴)......استقبال بہرصورت ناجائز اور استدبار بہرصورت جائز، یہ امام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔

(۵)......استقبال بہرصورت ناجائز اور استدبار آبادی میں جائز اور صحراء میں ناجائز، یہ مسلک امام ابویوسفؒ کا ہے۔

(۶)...... استقبال واستدبار کعبہ کے ساتھ بیت المقدس کا استقبال واستدبار بھی مطلقاً ناجائز ہے، یہ قول محمد بن سیرینؒ کا ہے، اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۷)......استقبال اور استدبار دونوں کی ممانعت اہلِ مدینہ کے ساتھ مخصوص ہے، غیر اہل مدینہ

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۱۸۳، وکذافی کشف الباری، کتاب الوضوء: ۵/۲۳۸، ونفحات التنقیح: ۲/۱۳۹

کے لئے دونوں جائز ہیں، یہ حافظ ابو عوانہؒ کا قول ہے۔

(۸)......استقبال واستدبار مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں، یہ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے۔(۱)

دلائلِ فقہاء

یہ اختلاف دراصل روایات کے اختلاف پر مبنی ہے، چنانچہ اس باب میں مختلف روایات ہیں۔

(۱)......روایتِ اولیٰ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث باب ہے۔

اس روایت سے حنفیہ نے ممانعت کے عموم پر استدلال کیا ہے، کیونکہ اس میں حکم عام ہے اور بنیان (آبادی) وصحراء کی کوئی تفریق نہیں۔

(۲)......دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے روایت کیا ہے: " قال رقیت یوماً علی بیت حفصةؓ فرایت النبي صلی اللہ علیه وسلم علی حاجته مستقبل الشام مستدبر الکعبة ".

اس روایت سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے پر، چوتھے مذہب والے استدبار کے مطلقاً جواز پر، پانچویں مذہب والے استدبار کے آبادی میں جائز ہونے پر اور آٹھویں مذہب والے استدبار کے مکروہ تنزیہی ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

(۳)...... تیسری روایت حضرت جابرؓ کی ہے، ترمذی اور ابوداؤد میں مذکور ہے: "قال نهی نبي اللہ صلی اللہ علیه وسلم ان نستقبل القبلة ببول فرایته قبل ان یقبض بعام یستقبلها ".

اس روایت سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں اور تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے پر۔

(۴)...... چوتھی روایت ابوداؤد میں حضرت معقل بن ابی معقل الاسدیؓ کی ہے: "قال نهی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ان نستقبل القبلتین ببول او غائط ".

اس روایت سے محمد بن سیرینؒ اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ کعبہ کے علاوہ بیت المقدس کی طرف استقبال واستدبار بھی مکروہ ہے۔

---

(۱) انظر لتفصیل المذاهب، معارف السنن: ۱/۹۳،۹۲

مذہب احناف کی وجوہِ ترجیح

حنفیہ نے مذکورہ تمام روایات میں حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت کو ترجیح دی، اور وجوہِ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)...... یہ حدیث باتفاقِ محدثین سند کے اعتبار سے اَصح مافی الباب ہے۔

(۲)...... حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت قولی ہے اور مخالف روایات فعلی ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت بالاتفاق قولی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے۔

(۳)...... حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت محرِّم ہے اور اس کی مخالف روایات مبیح ہیں اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت محرِّم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے۔(۱)

کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا حکم

" عن عائشةؓ قالت: مَن حدّثكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلاتصدّقوه ما كان يبول إلاقاعداً "(رواه الترمذي)

" بولِ قائماً " یعنی کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ اسے علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اس کے برعکس بعض اہل ظاہر اس کی حرمت کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ چھینٹے اُڑنے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے۔

اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔(۲)

دلائلِ فقہاء

جمہور کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ہے اور اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت کا بیان ہے، نہ کہ ممانعت کا، لہٰذا زیادہ سے زیادہ کراہت تنزیہی ہی ثابت ہوگی۔

---

(۱) راجع لمزيد التفصيل ، درس ترمذی : ۱/۱۹۶ ، وكشف البارى ، كتاب الوضوء : ۵/۲۹۱ ، ولمحات التنقيح : ۲/ ۱۲۰

(۲) انظر لهذه المسئلة ، بذل المجهود : ۱/۱۷

امام احمدؒ کی دلیل صحیحین میں حضرت حذیفہؓ کی حدیث ہے: "قال أتى النبيّ صلى الله عليه وسلم سباطة قوم فبال قائمًا".

لیکن اس حدیث کی علماء نے بہت سی توجیہات کی ہیں:

توجیہاتِ روایتِ حذیفہؓ

(۱)...... بعض نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے قائماً پیشاب کیا کہ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا۔

(۲)...... بعض نے کہا کہ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا صحت کے لئے مفید ہے اور عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی، برین بناء حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قائماً پیشاب کیا۔

(۳)...... بعض نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت زرہ پہنے ہوئے تھے بیٹھنا مشکل تھا، اس لئے قائماً پیشاب کیا۔

(۴)...... یہ بھی احتمال ہے کہ امور مسلمین میں اشتغال طویل ہونے کی وجہ سے پیشاب کا تقاضہ شدید ہو گیا ہو اور بیٹھ کر پیشاب کرنے کی مہلت نہ ملی۔

لیکن یہ تمام توجیہات ضعیف اور بعید ہیں، صرف دو توجیہات بہتر ہیں:

(۱)...... ایک یہ کہ آپؐ کے گھٹنے میں اس وقت تکلیف تھی، جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا، اس کی تائید حاکم اور بیہقی کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں "بال قائماً" کے ساتھ "لجرح كان في مأبضه"(۱) کے الفاظ موجود ہیں۔

(۲)...... اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے قائماً پیشاب کیا ہو، کیونکہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔(۲)

دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کا حکم

"عن سلمانؓ، قال: نهانا - يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم - أن نستقبل

(۱) "مأبض" بروزن "مجلس" باطنِ رکبہ کو کہا جاتا ہے۔

(۲) راجع لهذه التوجيهات، درس ترمذی ۱/ ۲۱۱، ولمعات التنقيح: ۲/ ۱۵۷

القبلة لغائط او بول، او ان نستنجي باليمين ...الخ "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ حدیث باب کے ظاہر سے اہل ظاہر اور بعض حنابلہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ استنجاء بالیمین جائز نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے استنجاء بالیمین کیا تو اس سے طہارت حاصل نہ ہوگی، یہ حضرات حدیث باب کی نہی کو نہی تحریم پر محمول کرتے ہیں۔

بعض شافعیہ نے بھی اگرچہ اس نہی کو تحریم کے لئے قرار دیا ہے لیکن اس تحریم کے باوجود وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے استنجاء بالیمین کیا تو یہ اس کے لئے کافی ہو جائے گا۔(۱)

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک حدیث باب میں مذکورہ نہی، نہی تنزیہی ہے، چونکہ استنجاء سے مقصود ازالۂ نجاست اور طہارت کا حصول ہے اس لئے خواہ وہ کسی بھی ہاتھ سے کی جائے یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے لیکن چونکہ شریعت نے دائیں ہاتھ کو امور شریفہ کے لئے مخصوص کیا ہے، جیسے حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے:

" قالت : كانت يد رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمنىٰ لطهوره وطعامه وكانت يده اليسرىٰ لخلائه وما كان من اذى ".

اس لئے کہا جائے گا کہ استنجاء بالیمین کی ممانعت دائیں ہاتھ کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے اور استنجاء بالیمین کی صورت میں چونکہ دائیں ہاتھ کی بے حرمتی لازم آتی ہے اس لئے اس کو مکروہ کہا جائے گا۔(۲) واللہ اعلم

استنجاء میں تثلیثِ احجار کا حکم

" عن عبد الرحمن بن يزيد قال: قيل لسلمان قد علّمكم نبيكم كل شئ حتى الخراءة قال سلمان: اجل، نهانا ان نستقبل القبلة ......او ان يستنجيَ احدنا باقل من ثلاثة احجار...الخ "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ استنجاء کے لئے پتھروں کا کوئی عدد مسنون ہے یا نہیں؟

(۱) راجع، فتح الباری: ۱/۲۵۳

(۲) نفحات التنقیح: ۲/۱۳۲

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک استنجاء میں انقاء اور تثلیثِ احجار واجب ہے، اور ایتار(۱) مستحب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صرف انقاء واجب ہے اور تثلیث مسنون ہے اور ایتار مستحب ہے، اور تثلیث کا ذکر ان کے نزدیک احادیث میں اس لئے آتا ہے کہ عموماً اس عدد سے انقاء ہو جاتا ہے۔(۲)

امام شافعیؒ کا استدلال

امام شافعیؒ تثلیثِ احجار کے وجوب پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ اس میں تین سے کم پتھروں کی ممانعت کی گئی ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عموماً انقاء تین ہی پتھروں سے ہوتا ہے، اس لئے اس سے کم کی ممانعت کی گئی ہے، لیکن اگر انقاء اس سے کم میں ہو جائے تو بھی جائز ہے۔

دلائلِ احناف

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ابوداؤد وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے "من استجمر فلیوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج".

اس حدیث میں تصریح ہے کہ ایتار مستحب ہے واجب نہیں۔

(۲) نیز ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً مروی ہے " قالت : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطيب بهنّ فإنها تُجزئ عنه ".

اس روایت میں "فإنها تجزئ عنه" کا جملہ بتلا رہا ہے کہ مقصود اصلی انقاء ہے اور کوئی عدد مخصوص مقصود بالذات نہیں۔

---

(۱) "انقاء" کے معنی صفائی حاصل کرنے کے ہیں، اور تثلیثِ احجار سے مراد تین پتھروں کا استعمال کرنا ہے، اور ایتار سے مراد پتھروں کا طاق عدد میں ہونا ہے۔

(۲) معارف السنن : ۱/۱۱۴

(۳)..... ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ استنجاء کے لئے تین پتھر لائیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں" فاتیته بحجرین وروثة فاخذ الحجرین والقی الروثة وقال:إنها رکس ".

یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجرین (دو پتھروں) پر اکتفاء فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ تثلیث واجب نہیں ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجرین پر اکتفاء نہ فرماتے بلکہ ایک پتھر اور ضرور منگواتے۔(۱) واللہ اعلم۔

نجس چیز سے استنجاء کرنے کا حکم

" عن ابن مسعودؓ ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاتستنجوا بالروث ولا بالعظام، فإنها زاد إخوانكم من الجنّ "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ہڈی، گوبر، لید وغیرہ سے استنجاء کرنا درست ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ ہڈی اور گوبر وغیرہ سے استنجاء کرنا درست نہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے ہڈی سے استنجاء کیا تو اسے کالعدم شمار کیا جائے گا اور اس سے طہارت حاصل نہیں ہوگی۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں ان چیزوں (ہڈی گوبر وغیرہ) سے استنجاء کرنے کو اس لئے منع نہیں کیا ہے کہ اس سے طہارت ہی حاصل نہیں ہوتی، بلکہ اس لئے منع کیا گیا ہے کہ یہ درحقیقت جنات کی غذا ہے، جو صرف کراہت پر دلالت کرتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنا درست تو ہے، مگر مکروہ ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں استنجاء کا مقصد تقلیل نجاست ہے اور وہ ان چیزوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، لہٰذا دوسری چیزوں کی طرح ان چیزوں سے بھی استنجاء کرنا درست ہے، البتہ حدیث باب کی بنیاد پر ان چیزوں سے استنجاء کرنا مکروہ ہے۔(۲)

---

(۱) والتفصیل فی درس ترمذی: ۱/۲۱۶، و نفحات التنقیح ۲/۱۳۲، و کشف الباری، کتاب الوضوء: ۵/۳۶۰
(۲) انظر لهذه المسئلة، الدر المنضود: ۱/۱۳۰،۹۳

پانی سے استنجاء کرنے کا حکم

"عن عائشةؓ قالت: مُرْنَ ازواجكنّ ان يستطيبوا بالماء ... الخ" (رواہ الترمذی)

لفظ "ان يستطيبوا" استطابۃ سے مشتق ہے، استطابۃ کے لغوی معنی ہے پاکیزگی چاہنا اور استنجاء ہے، اس حدیث سے استنجاء بالماء کا جواز بلکہ سنیت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ یہ حدیث استنجاء بالماء کی سنیت پر جمہور کی دلیل ہے، لہٰذا یہ حدیث حضرت سعید بن المسیبؒ اور بعض اہل ظاہر کے خلاف حجت ہے جو استنجاء بالماء کو خلاف سنت قرار دیتے ہیں۔

دوسری طرف اس کے بالکل برعکس ابن حبیب مالکیؒ کا قول یہ ہے کہ استنجاء بالحجارۃ ناجائز ہے، لیکن یہ قول احادیث استنجاء بالحجارہ (۱) کی وجہ سے مردود ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الحجارۃ والماء افضل ہے۔

بعض اہل ظاہر اس جمع کو بھی خلاف سنت قرار دیتے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ جمع بین الماء والحجارۃ کے تمام احادیث ضعیف ہیں، یعنی یا تو صریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں۔

لیکن ان کا یہ خیال درست نہیں، اس لئے کہ اگرچہ اس معنی کی احادیث انفرادی طور سے ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے، اس لئے کہ یہاں صرف فضیلت ثابت کرنی مقصود ہے اور فضائل اعمال میں ایسی احادیث کو قبول کرلیا جاتا ہے، اس لئے ان روایات سے استدلال کرنے میں کوئی حرج نہیں، خاص طور سے جبکہ جمہور امت نے ان کو قبول کر کے معمول بہ قرار دیا۔

نیز کوئی حدیث مرفوع صریح اگرچہ اس باب میں نہیں ہے لیکن بعض احادیث سے جمع بین الماء والحجر کا مفہوم مستنبط ہوتا ہے مثلاً جب اہل قباء کی تعریف قرآن کریم میں نازل ہوئی: "فيه رجال يُحبّون ان يتطهروا". تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ان کے خصوصی تطہر اور پاکی حاصل کرنے کی وجہ پوچھی تو انہوں نے جواب دیا: "قالوا: لاغير ان احدنا إذا خرج من الغائط احب ان يستنجي بالماء".

اس میں استنجاء بالماء کا ذکر خروج من الخلاء کے بعد کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خروج من الخلاء

---

(۱) مثلاً یہ حدیث " عن عائشةؓ قالت: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار يستطيب بهن فإنها تجزئ عنه".

بغیر استنجاء بالحجارہ کے نہ ہوگا، لہٰذا اس روایت سے جو کہ صحاح میں مروی ہے اور سنداً صحیح ہے اقتضاءً جمع کا مفہوم نکلتا ہے۔(۱)

غسل خانہ میں پیشاب کرنے کا حکم

"عن عبد اللہ بن المغفل أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم نھیٰ أن یبول الرجل فی مستحمّہ ...الخ "(رواہ الترمذي)

غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے متعلق فقہاء کے تین اقوال ہیں:

(۱)......ابن سیرینؒ کے نزدیک غسل خانہ میں پیشاب کرنا مطلقاً جائز ہے۔

(۲)......بعض علماء کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔

(۳)......جمہور کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ غسل خانہ میں اگر راستہ ہو کہ فوراً پانی نکلتا ہو اور زمین بھی پکی ہو تو اس میں پیشاب کرنا جائز ہے، اور اگر زمین نرم اور کچی ہے اور پیشاب نکلنے کے لئے راستہ اور منفذ بھی نہیں تو اس میں پیشاب کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ جسم پر چھینٹے لگنے کا خطرہ ہے۔

محاکمہ والی بات

محاکمہ اور فیصلہ والی بات یہ ہے کہ جس صورت میں چھینٹے پڑنے کا اندیشہ ہو وہاں پیشاب کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور جہاں اندیشہ نہیں وہاں مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ حدیث میں کسی تفصیل کے بغیر ممانعت آئی ہے تو کسی نہ کسی کراہت سے خارج نہیں۔(۲)

"حدیث الاستیقاظ من النوم" سے متعلق مباحث ثلاثہ

"عن أبی ھریرۃؓ عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا استیقظ أحدکم من اللیل فلا یدخل یدہ فی الإناء حتی یفرغ علیھا مرتین أو ثلاثاً، فإنہ لایدري أین باتت یدہ "(رواہ الترمذي)

یعنی جب تم میں سے کوئی شخص رات کے وقت اپنی نیند سے جاگے تو اسے چاہئے کہ اپنے وضو کے

(۱) مأخوذ من درس ترمذی: ۲۲۷/۱، والتفصیل فی کشف الباری، کتاب الوضوء: ۳۷۱/۵

(۲) انظر لھذہ المسئلۃ، توضیحات شرح المشکوٰۃ: ۵۵۹/۱، ومرقاۃ المفاتیح: ۳۵۹/۱، والدر المنضود: ۱۲۶/۱، ولمعات التنقیح: ۱۵۲/۲

پانی میں ہاتھ داخل کرنے سے پہلے اسے دھولے، کیونکہ تم میں سے کوئی نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے رات کہاں گذاری۔

اس حدیث کے تحت عام طور پر تین مباحث بیان کی جاتی ہیں۔

بحث اول

پہلی بحث یہ ہے کہ حدیث باب کی بعض روایتوں میں "من اللیل" کی قید مذکور ہے(۱) اور بعض میں نہیں۔(۲)

امام شافعیؒ نے عدم تقیید کو راجح قرار دیا ہے، حنفیہ اور جمہور کا بھی یہ مسلک ہے کہ اس حکم میں رات اور دن کی کوئی تفصیل نہیں ہے، یعنی غسل الیدین کا یہ حکم ہر نیند سے بیداری کے وقت ہے، رات کی نیند کے ساتھ مخصوص نہیں۔

لیکن امام احمدؒ نے اس حکم کو رات کے ساتھ مخصوص کیا ہے، وہ "من اللیل" کی قید سے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ وغیرہ کے نزدیک "من اللیل" کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح بخاری میں یہ روایت "لیل" کی قید کے بغیر آئی ہے۔

نیز یہ حکم معلول بالعلت ہے، اور اس کی علت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائی ہے یعنی "فإنه لايدري أين باتت يده". اور یہ اندیشہ رات اور دن میں برابر ہے، لہٰذا حکم بھی برابر ہوگا۔(۳)

بحث ثانی

دوسری بحث یہ ہے کہ غسل الیدین کا یہ حکم جو حدیث میں مذکور ہے، کس درجہ کا ہے؟

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ اس کو وجوب کے لئے قرار دیتے ہیں۔

لیکن امام شافعیؒ اس حکم کو علی الاطلاق مسنون کہتے ہیں۔

اور امام مالکؒ علی الاطلاق مستحب کہتے ہیں۔

---

(۱) كما في حديث الباب.

(۲) كما في رواية أبي داؤد. تحت. باب في الرجل يدخل يده في الإناء قبل ان يغسلها.

(۳) انظر لهذا المبحث. درس ترمذی ۱/ ۲۳۴، والدر المنضود ۱/ ۲۳۰

حنفیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، کہ اگر ہاتھوں پر نجاست لگنے کا یقین ہو تو غسل الیدین فرض ہے، اور ظن غالب ہو تو واجب ہے، اور اگر شک ہو تو مسنون ہے، اور اگر شک بھی نہ ہو تو مستحب ہے۔

دراصل جمہور نے یہاں توہم نجاست کو حکم کی علت قرار دیا ہے، اسی لئے حکم کا مدار اس پر ہے اور اسی وجہ سے نہ ان کے نزدیک رات اور دن کی کوئی تفصیل ہے اور نہ یہ حکم وجوب کے لئے ہے، کیونکہ وہم سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، اس کے برخلاف امام احمد رحمہ اللہ کوئی علت مستنبط کرنے کے بجائے حدیث باب کے ظاہری الفاظ پر عمل کرتے ہیں، اسی لئے انہوں نے رات اور دن کی تفصیل کردی ہے، اور حکم کو وجوب کے لئے مانا ہے۔(۱)

بحث ثالث

تیسری بحث یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس حکم پر عمل نہ کرے اور بیداری کے بعد ہاتھوں کو دھوئیں بغیر برتن میں ڈال دے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ برتن کا پانی مطلقاً نجس ہو جائیگا۔

امام احمدؒ کے نزدیک اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا، قلیل ہو تو نجس ہو جائیگا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک پانی نجس تو نہ ہوگا، لیکن اس میں کراہت آجائے گی۔

امام مالکؒ کے نزدیک پانی بلا کراہت پاک ہوگا۔

اور حنفیہ کے نزدیک وہی تفصیل ہے جو بحث ثانی میں گذری ہے۔(۲) واللہ اعلم

مدافعۃ الاخبثین کے وقت نماز پڑھنے کا حکم

"عن عبداللہ بن الأرقمؓ......قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا أقیمت الصلوٰة ووجد أحدکم الخلاء فلیبدأ بالخلاء" (رواہ الترمذي)

"مدافعۃ الاخبثین" یعنی تقاضائے حاجت کے وقت نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف

---

(۱) المصدر السابق

(۲) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۱/۲۳۸، والدر المنضود: ۱/۲۲۰، وراجع أيضاً لهذه المباحث الثلاثة، کشف الباری، کتاب الوضوء: ۵/۵۴۶، ۵۴۷

ہے۔

چنانچہ حدیث باب کی بناء پر امام مالکؒ سے یہ منقول ہے کہ "مدافعۃ الاخبثین" یعنی تقاضاءِ حاجت کے وقت اگر نماز پڑھی جائے تو وہ ادا نہیں ہوتی۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نماز ادا تو ہو جاتی ہے مگر مکروہ رہتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حاجت کا تقاضا اضطراب کی حد تک پہنچا ہو تو یہ ترکِ جماعت کا عذر ہے، اور اس حالت میں نماز ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر اضطراب تو نہ ہو لیکن ایسا تقاضا ہو کہ نماز سے توجہ ہٹا دے اور خشوع فوت ہونے لگے تو یہ بھی ترکِ جماعت کا عذر ہے، اور ایسی حالت میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر تقاضا اتنا معمولی ہو کہ نماز سے توجہ نہ ہٹے تو یہ ترک جماعت کا عذر نہیں۔(۱)

☆☆☆

باب كيفية الوضوء

مسواک کی شرعی حیثیت

"عن ابی هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواک عند كل صلوٰة" (رواه الترمذي)

مسواک کی شرعی حیثیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

البتہ امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ سے دو قول منقول ہیں، ایک وجوب کا اور ایک سنیت کا، ان کا وجوب کے قول پر استدلال حضرت رافع بن خدیجؓ اور حضرت عبداللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہما کی ایک روایت سے ہے: "السّواک واجب وغسل الجمعة واجب على كل مسلم" (رواه ابونعيم)

(۱) درس ترمذی: ۱/۲۹۶، وکذا فی الدر المنتقی: ۱/۲۰

لیکن حافظ ابن حجرؒ "تلخیص الحبیر" میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "إسنادہ واہ" یعنی اس کی سند کمزور ہے۔لہٰذا اس روایت سے استدلال درست نہیں۔(۱)

مسواک سنتِ صلوٰۃ ہے یا سنتِ وضو؟

"عن ابی ھریرۃؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لأمرتھم بالسواک عند کل صلوۃ" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسواک سنتِ صلوٰۃ ہے یا سنتِ وضو؟

چنانچہ امام شافعیؒ اسے سنتِ صلوٰۃ قرار دیتے ہیں، اہل ظاہر سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔

لیکن حنفیہ اسے سنتِ وضو کہتے ہیں۔

ثمرۂ اختلاف اس طرح نکلے گا کہ اگر کوئی شخص وضو اور مسواک کر کے ایک نماز پڑھ چکا ہو، اور پھر اسی وضو سے دوسری نماز پڑھنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مسنون ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ وہ سنتِ وضو ہے، اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں ایک مضاف محذوف ہے، یعنی "عند وضوء کل صلوۃ". اور اس پر دلائل یہ ہیں۔

(۱)...... حضرت ابوہریرہؓ سے یہی روایت مستدرک حاکم میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

"لولا ان اشق علی امتی لفرضت علیھم السواک مع الوضوء".

(۲)...... نیز یہی روایت صحیح ابن حبانؒ میں حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لولا ان اشق علی امتی لأمرتھم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوۃ".

(۳)...... اس کے علاوہ معجم طبرانی میں حضرت علیؓ سے مرفوعاً یہ الفاظ مروی ہیں: "لولا ان اشق علی امتی لأمرتھم بالسواک مع کل وضوء".

یہ مذکورہ روایات جہاں امام شافعیؒ کے استدلال کے جوابات ہیں وہاں حنفیہ کے دلائل بھی ہیں۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۳۲/۱، وراجع للمسائل المتعلقۃ بالسواک، الدر المنضود: ۱۵۲/۱

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے "عند کل صلوٰۃ" کو اصل قرار دے کر تطبیق کی کوشش کی ہے، یعنی وہ وضوء اور نماز دونوں کے وقت مسواک کو مسنون قرار دیتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ حنفیہ نے "مع کل وضوء" کی روایات کو اصل قرار دے کر "عند کل صلوٰۃ" کی روایات میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے یعنی "عند وضوء کل صلوٰۃ" اور اس پر کچھ عقلی دلائل بھی شاہد ہیں۔

(۱)..... ایک یہ کہ مسواک پاکیزگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، یعنی اس کا تعلق طہارت سے ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ مسواک کو سنتِ وضو قرار دیا جائے۔

(۲)..... دوسرے یہ کہ اگر عین نماز کے وقت مسواک مسنون ہو تو بعض اوقات دانتوں سے خون نکلنے کا بھی خدشہ ہے، جو حنفیہ کے نزدیک تو ناقض وضو ہے ہی شافعیہ کے نزدیک پسندیدہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نجاست کا خروج تو بہر حال ان کے نزدیک بھی برا ہے۔(۱)

استحبابِ مسواک کے مواقع

شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں استحباب مسواک کے پانچ مواقع ذکر کئے ہیں:

۱- عند اصفرار السن، ۲- عند تغیّر الرائحة، یعنی جب منہ میں کسی قسم کی بدبو پیدا ہوجائے، ۳- عند القیام من النوم، ۴- عند القیام إلی الصلوٰة، ۵- عند الوضوء.(۲)

اور امام نوویؒ نے "عند اصفرار السن" کی بجائے "عند قراءة القرآن" ذکر کیا ہے۔

وضو میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہے؟

"عن سعید بن زیدؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیه" (رواہ الترمذي)

وضو میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ چاروں سے ایک روایت سنیت کی ہے اور ایک استحباب کی۔

حنفیہ میں سے صاحب ہدایہ نے استحباب کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۲۲۳، والدر المنضود: ۱/۱۵۳، وکذا فی فتح الملہم: ۲/۲۲۳، باب السواک.

(۲) فتح القدیر: ۱/۲۲، وشرح مسلم للنووی: ۱/۱۲۷، وفتح الملہم: ۲/۲۲۵

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ تسمیہ فی الوضوء مسنون ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی تسمیہ کے وجوب کا قائل نہیں ہے۔(۱)

البتہ امام اسحاقؒ اور بعض اہل ظاہر حدیث باب سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ وضو میں تسمیہ واجب ہے ان کے نزدیک اگر جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑ دیا تو وضو کا اعادہ واجب ہے، البتہ نسیاناً چھوڑا ہو تو معاف ہے۔

لیکن جمہور حدیث باب میں نفی کو نفی کمال پر محمول کرتے ہیں نہ کہ نفی جواز پر، کمافی قوله عليه السلام: "لاصلوٰة لجار المسجد إلا في المسجد". اور اس تاویل کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)...... بہت سے صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت پوری تفصیل کے ساتھ بیان فرمائی ہے، اس میں کہیں تسمیہ کا ذکر نہیں ملتا، اگر تسمیہ واجب ہوتا تو ان احادیث میں اس کا ذکر ضرور ہونا چاہئے تھا۔

(۲) دارقطنی اور بیہقی میں حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے مرفوعاً مروی ہے "من توضأ فذكر اسم الله على وضوئه كان طهوراً لجسده، قال ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهوراً لأعضائه"۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو ہو جاتا ہے البتہ تسمیہ کے ساتھ وضو کامل ہوتا ہے۔

(۳)...... حنفیہ کے اصول کے مطابق تسمیہ کے عدم وجوب پر ایک اصولی دلیل یہ ہے کہ تسمیہ کا ثبوت اخبار آحاد سے ہوا ہے، اور ان کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی۔(۲)

مضمضہ واستنشاق کی شرعی حیثیت

"عن سلمة بن قيسؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا توضأت فانتثر... الخ" (رواه الترمذي)

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، چنانچہ اس مسئلے میں تین

(۱) انظر لتفصيل المذاهب، المجموع شرح المهذب، والدر المنضود ۱۰/۲۳۷

(۲) راجع للتفصيل، درس ترمذی: ۱/۲۴۰، ونفحات التنقيح ۲/۱۹۲، وكشف الباری، كتاب الوضوء ۵/۲۲۲

مذاہب منقول ہیں:

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو اور غسل دونوں میں واجب ہیں۔

یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں استنثار کے ساتھ صیغۂ امر استعمال ہوا ہے، اسی سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے، لعدم القائل بالفصل ،(۱) نیز مضمضہ کے وجوب پر ان کا استدلال ایک اور روایت سے بھی ہے، جو ابوداؤد میں حضرت لقیط بن صبرہؓ سے مروی ہے" إذا توضأت فمضمض" .

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو اور غسل دونوں میں سنت ہیں۔

ان کا استدلال "عشر من الفطرة " والی مشہور حدیث سے ہے، جس میں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے۔

شوافع اور مالکیہ حدیث باب میں صیغۂ امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

احنافؒ کا مسلک

حضرات حنفیہ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہیں۔

وضو کے بارے میں حنفیہ کی دلیل وہی ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کی ہے۔ اور غسل کے بارے میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱)...... حضرت علیؓ کی معروف حدیث ہے:" عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وأنقوا البشرة " اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں، اس لئے وہ بھی واجب الغسل ہوگی اور جب استنشاق واجب ہوگا، تو مضمضہ بھی واجب ہوگا، لعدم القائل بالفصل۔

(۱) یعنی کوئی بھی مضمضہ اور استنشاق کے حکم میں فصل کرنے کے قائل نہیں بلکہ سب کے نزدیک ان دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔

(۲)...... نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہے، جو دلیلِ وجوب ہے۔(۱)

مضمضہ واستنشاق کی کیفیت

" عن عبد الله بن زيدٌ قال: رأيتُ النبي صلى الله عليه وسلم مضمض واستنشق من كف واحدٍ فعل ذلك ثلاثاً " (رواه الترمذي)

مضمضہ واستنشاق کے مختلف طریقے فقہاء سے مروی ہیں:

(۱)...... " غرفة واحدة بالوصل " یعنی ایک چلو سے مضمضہ اور استنشاق کیا جائے، پھر اسی سے دوسرا مضمضہ اور استنشاق کرے پھر اسی سے تیسرا مضمضہ اور استنشاق کرے۔

(۲)...... " غرفة واحدة بالفصل " یعنی ایک غرفہ لے کر اولاً اس سے تین مرتبہ مضمضہ کرے اور پھر اسی غرفہ سے تین مرتبہ استنشاق کرے۔

(۳)...... " غرفتان بالفصل " ایک غرفہ لے کر اس سے تین مرتبہ مضمضہ کرے اور دوسرا غرفہ لے کر اس سے تین مرتبہ استنشاق کرے۔

(۴)...... " ثلث غرفات بالوصل " ایک غرفہ لے کر اس سے مضمضہ کرے اور پھر اسی سے استنشاق کیا جائے، اور پھر اسی طرح دوسرے اور تیسرے غرفہ میں کیا جائے۔

(۵)...... " ست غرفات بالفصل " پہلے تین غرفہ سے مضمضہ کرے اور پھر تین غرفہ سے استنشاق کیا جائے۔(۲)

اختلافِ فقہاء

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ تمام صورتیں جائز ہیں، البتہ افضلیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک آخری طریقہ یعنی " ست غرفات بالفصل " راجح اور افضل ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

---

(۱) والمفصل فی درس ترمذی: ۲۴۳/۱، وشرح مسلم للنووی: ۱۲۰، و المجموع شرح المهذب: ۳۶۲/۱، و فتح الملهم: ۳۰۰/۲، باب الإيتار في الاستنثار والاستجمار.

(۲) شرح مسلم للنووی: ۱۱۹/۱، ومعارف السنن: ۱۶۶/۱

امام شافعیؒ کے نزدیک " ثلاث غرفات بالوصل " افضل ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے۔(۱)

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ (فی روایۃ) کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں مضمضہ واستنشاق کے لئے ثلاث غرفات بالوصل کو اختیار کیا گیا ہے۔

جبکہ احناف کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ... صحیح ابن السکن میں حضرت شقیق بن سلمہؒ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "شهدت علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما، توضّئا ثلاثاً ثلاثاً، وأفردا المضمضة من الاستنشاق، ثم قالا: هكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم توضّأ".

(۲)..... ابوداؤد میں طلحہ بن مصرف عن أبیہ عن جدہ کی روایت ہے: "قال دخلت يعني على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضّأ، والماء يسيل من وجهه ولحيته على صدره فرأيته يفصل بين المضمضة والاستنشاق". یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، وہ بیشک تین غرفات کی تائید کرتی ہے لیکن ہمارے نزدیک وہ بیانِ جواز پر محمول ہے۔(۲)

غسلِ لحیہ وتخلیلِ لحیہ کا حکم

" عن عثمان بن عفانؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخلّل لِحيته " (رواه الترمذي)

یہاں دو مسئلے ہیں، ایک غسل لحیہ کا، دوسرے تخلیل لحیہ کا۔

غسل لحیہ کا حکم

جہاں تک غسل لحیہ کا تعلق ہے اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحیہ خفیفہ غیر مسترسلہ کے بارے میں اتفاق ہے کہ اس کا غسل کل واجب ہے اور مسترسلہ (خواہ کثہ ہو یا خفیفہ) کے بارے میں یہ طے ہے

(۱) معارف السنن: ۱/۱۶۷

(۲) درس ترمذی ۱/۲۲۹، وكذا في نفحات التنقيح: ۲/۱۸۲، والدر المنضود: ۱/۲۴۳

کہ اس کا صرف وہ حصہ دھونا واجب ہے جو دائرہ وجہ کے اندر ہو اور باقی کا غسل مسنون ہے۔

البتہ لحیہ کثہ غیر مسترسلہ کے بارے میں خود حنفیہ سے چھ اقوال منقول ہیں۔

(۱) غسل الكل (۲) مسح الكل (۳) مسح الثلث (۴) مسح الربع (۵) مسح ما يلاقي البشرة (٦) ترك الكل ۔(۱)

حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ قول پہلا یعنی غسل الکل ہے۔صاحب درمختار نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، لہٰذا غسل الکل واجب ہے۔(۲)

تخلیلِ لحیہ کا حکم

دوسرا مسئلہ تخلیلِ لحیہ کا ہے،اس میں تفصیل یہ ہے کہ تخلیل لحیہ امام اسحاقؒ کے نزدیک واجب ہے۔

شافعیہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسنون ہے،حنفیہ اور جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔

احناف کے یہاں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، بہرحال جمہور عدمِ وجوب کے قائل ہیں۔(۳)

دلائلِ ائمہ

امام اسحاقؒ حضرت عثمانؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں"إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخلّل لحيته "اس حدیث میں لفظ "کان" استمرار اور دوام پر دلالت کر رہا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ احادیث میں لفظ "کان" مداومت یا استمرار پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اُحیاناً (کبھی کبھی) وقوع پر دلالت کرتا ہے۔

جمہور کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)...... تخلیلِ لحیہ کے عدم وجوب پر جمہور کی دلیل اولاً یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو کی حکایات بہت سے صحابہؓ نے نقل کی ہیں،لیکن تخلیلِ لحیہ کا ذکر ان میں سے صرف چند حضرات کے

(۱) البحر الرائق : ۱/۱٦

(۲) الدر المختار بهامش رد المحتار : ۱/۷۳

(۳) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : ۱/۲۳

یاں ملتا ہے۔

(۲)..... ثانیاً یہ کہ تخلیل لحیہ کا ثبوت اخبار آحاد سے ہوا ہے، اور ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی۔(۱)

کیفیتِ مسحِ رأس

"عن عبداللہ بن زیدؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح راسہ بیدیہ فاقبل بهما وادبر(۲) بدا بمقدم راسہ ...الخ "(رواہ الترمذی)

کیفیتِ مسحِ رأس کے بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ سر کی کس جانب سے مسح شروع کرنا چاہئے؟

چنانچہ اس بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسحِ رأس کی ابتداء سامنے سے کرنا مسنون ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن حضرت وکیع بن الجراحؒ پیچھے سے ابتداء کرنے کو مسنون کہتے ہیں، ان کی دلیل ترمذی میں حضرت ربیع بنت معوذؓ کی روایت ہے جس میں تصریح ہے:"بدا بمؤخر راسہ ثم بمقدمہ".

ان دونوں مسلکوں کے بیچ ایک تیسرا مسلک حضرت حسن بن صالحؒ کا ہے، ان کے نزدیک وسط راس سے مسح کی ابتداء مسنون ہے، ان کا استدلال ابوداؤد میں حضرت ربیع بنت معوذؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے، جس میں "مسح الراس کلہ من قرن الشعر "کے الفاظ آئے ہیں۔

جمہور کی طرف سے ان روایتوں (یعنی حضرت وکیع بن الجراحؒ کی مستدل روایت اور حضرت حسن بن صالحؒ کی پیش کردہ روایت) کا جواب دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کی روایات اس باب میں مضطرب ہیں۔

---

(۱) راجع، درس ترمذی: ۲۵۰/۱، والدر المنضود: ۲۸۲/۱، والظر للمسلمین (ای غسل اللحیۃ وتخلیل اللحیۃ) نفحات التنقیح: ۱۹۸/۲

(۲) قولہ: فاقبل بهما وادبر: یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ "اقبال" کے معنی ہیں ہاتھوں کو پیچھے سے سامنے کی طرف لانا، اور "ادبار" کے معنی ہیں سامنے سے پیچھے کی طرف لے جانا، اس لحاظ سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسح راس کی ابتداء مؤخر راس سے ہوئی، لیکن اگلا جملہ یعنی "بدا بمقدم راسہ" سامنے سے ابتداء کرنے پر صریح ہے، لہٰذا حدیث کے اول و آخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کا سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ پہلے جملے میں واو مطلق جمع کے لئے ہے، ذکر ترتیب کے لئے نہیں، اور اس میں اقبال کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کی عادت یہ ہے کہ جب کبھی اپنی عبارت میں اقبال وادبار کو جمع کرتے ہیں تو اقبال کو مقدم کرتے ہیں خواہ ترتیب واقعی اس کے برعکس ہو۔ درس ترمذی

لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دے کر فرمایا کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کے سامنے بیانِ جواز کے لئے مختلف کیفیات سے مسح کیا ہوگا، اور جہاں تک جواز کا تعلق ہے جمہور بھی تمام صورتوں کے جواز کے قائل ہیں، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔(۱)

مسحِ رأس میں تثلیث کا حکم

"عن ربیّع بنت معوّذ انها رات النبي صلی الله علیه وسلم یتوضأ قالت: مسح راسه......مرّةً واحدةً "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسحِ رأس صرف ایک بار کیا جاتا ہے یا اعضاء مغسولہ کی طرح تین بار کیا جاتا ہے؟

چنانچہ حنفیہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسحِ رأس صرف ایک بار کیا جائے گا۔

لیکن امام شافعیؒ اعضاء مغسولہ کی طرح مسح میں بھی تثلیث کی سنیت کے قائل ہیں۔(۲)

دلائلِ ائمہ

جمہور اور حضرات حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا استدلال ابوداؤد میں حضرت عثمانؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا: "مسح راسه ثلاثًا " .

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث شاذ ہے، کیونکہ اس ایک حدیث کے علاوہ حضرت عثمانؓ کی تمام روایات صرف ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ خود امام ابوداؤدؒ نے ثلاثًا والی حدیث کو یہ کہہ کر رد کر دیا: " احادیث عثمان الصحاح کلها تدلّ علی مسح الراس انه مرّة فانهم ذکروا الوضوء ثلثًا وقالوا فیها ومسح راسه ولم یذکروا عددًا کما ذکروا في غیره ".

اور اگر بالفرض حضرت عثمانؓ کی اس ثلاثًا والی روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی وہ بیانِ جواز پر محمول ہو سکتی ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے بعض محققین نے تثلیث کو جائز کہا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے

(۱) درس ترمذی: ۱/۲۵۲، وکذا فی الدر المنضود: ۱/۴۴۸

(۲) راجع، المجموع شرح المهذب: ۱/۴۳۲، والمغنی لابن قدامة: ۱/۸۸

اسے مکروہ اور بدعت قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ اگر تین مرتبہ ماء جدید لے کر مسح کیا جائے تو وہ مسح نہ رہے گا بلکہ غسل بن جائے گا، اس سے واضح ہے کہ اگر اس طرح تثلیث کی جائے کہ وہ غسل کی حد تک نہ پہنچے تو ایسی تثلیث حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، بلکہ امام اعظمؒ کی ایک روایت جو حسن بن زیادؒ سے مروی ہے وہ تثلیث کے استحباب پر دلالت کرتی ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے اسے رد کیا ہے۔(۱)

مسحِ رأس کے لئے تجدیدِ ماء کا مسئلہ

" عن عبد الله بن زيدؓ انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم توضأ وانه مسح رأسه بماء غير فضل يديه "(رواه الترمذي)

مسحِ رأس کے لئے اخذِ ماء جدید ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور مسحِ رأس کے لئے ماء جدید کو شرط قرار دیتے ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک اگر ہاتھوں کے بچے ہوئے پانی سے مسح کرلیا جائے تو وضو نہیں ہوگا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وضو ہو جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک ماء جدید لینا صرف سنت ہے، شرطِ صحتِ وضو نہیں۔(۲)

مستدلاتِ ائمہ

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، لیکن یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں، کیونکہ اس سے سنیت ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

جبکہ حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)......ابوداؤد میں حضرت ربیعؓ بنت معوذؓ کی روایت ہے" ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح برأسه من فضل ماء كان في يده" .

(۲)......حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں:"ومسح ببلل كفيه"

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۲۵۳، وکذا في کشف الباري، کتاب الوضوء: ۵/۵۰۶، والدر المنضود: ۱/۲۴۷، ونفحات التنقیح: ۲/۲۰۱

(۲) کتاب الأم للشافعيؒ: ۲/۱۰۱، والدر المختار مع تنویر الأبصار: ۱/۹۸، ومعارف السنن: ۱/۱۸۰

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھوں کی تری سے مسح فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر ماء جدید شرط ہوتا تو آپؐ کبھی بھی بغیر ماء جدید کے مسح رأس نہ فرماتے۔

مدار اختلاف

دراصل اس اختلاف کی بناء اس بات پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل اور جدا نہ ہو جائے، اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک انفصال سے قبل بھی مستعمل ہو جاتا ہے۔(۱)

مقدارِ مسح رأس میں اختلافِ فقہاء

مسح رأس کی فرضیت قرآن کریم سے ثابت ہے اس لئے اس میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ مقدار فرض میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کل سر کا مسح فرض ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی خاص مقدار فرض نہیں ہے بلکہ ادنیٰ مایطلق علیه المسح فرض ہے، وہ دو یا تین بال ہیں، اور باقی سر کا مسح سنت ہے۔

احناف کے نزدیک مقدار ناصیہ فرض ہے وہ چوتھائی سر چار انگلی کے بقدر ہے، اور استیعاب یعنی مکمل سر کا مسح کرنا سنت ہے۔(۲)

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا استدلال

امام مالکؒ اور امام احمدؒ " وامسحوا برؤسکم "کی آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں باء زائدہ ہے، اور اس میں کوئی خاص مقدار بیان نہیں کی گئی لہٰذا کل سر کا مسح کرنا فرض ہوگا، اور وہ قیاس کرتے ہیں تیمم کی آیت پر کہ وہاں "وامسحوا بوجوهكم " کی آیت میں باء کو زائد مان کر کل چہرہ کا مسح فرض قرار دیا گیا، لہٰذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ آیت قرآنیہ میں باء کے زائد ہونے کا کوئی قرینہ نہیں ہے، اور تیمم

---

(۱) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۲۵۵/۱، ونفحات التنقيح: ۲۰۳/۲، والدر المنضود: ۲۶۵/۱، وانظر للتفصيل، كشف الباری، کتاب الوضوء: ۲۱۱/۵

(۲) راجع، شرح مسلم للنووی: ۱۲۰/۱، وفتح الملهم: ۲۸۰/۲

پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ تیمم میں مسح وجہ خلیفہ ہے وضو کا، اور وضو میں کل چہرہ دھونا ضروری ہے اس لئے تیمم میں کل چہرہ کا مسح کرنا ضروری ہے تاکہ خلیفہ اصل کے خلاف نہ ہو اور مسح رأس تو خود بنفسہ اصل ہے وہ کسی کا فرع نہیں ہے اور اس کو تیمم پر قیاس کرنا قیاس الاصل علی الفرع ہے، و ذالا یجوز.

امام شافعیؒ کا استدلال

امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں کہ آیت کریمہ میں مسحِ مطلق کا ذکر ہے، کوئی مقدار بیان نہیں کی گئی، اور مطلق کا حکم ہے کہ اس کے ادنیٰ فرد پر عمل کرنے سے حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے، اور دو تین بالوں کا مسح بھی مسح کا فرد ہے لہٰذا اتنا ہی فرض ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ آیت قرآنی مطلق نہیں کیونکہ اطلاق وتقیید کا مسئلہ أفراد میں ہوتا ہے مقادیر میں نہیں ہوتا ہے اور یہاں بحث مقدار میں ہے۔

حنفیہ کا استدلال

حضرات حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں باء ہے اور باء کی اصل ہے کہ آلہ پر داخل ہوتا ہے اور کل آلہ مراد نہیں ہوتا بلکہ بعض ما یتوصل به إلی المقصود مراد ہوتا ہے، اور جب وہ محل پر داخل ہوگا تو اپنی خاصیت کو لے کر داخل ہوگا یعنی کل محل مراد نہیں ہوگا بلکہ بعض محل مراد ہوگا، تو یہاں باء محل پر داخل ہوا لہٰذا بعض سر مراد ہوگا لیکن قرآن نے اس بعض کی مقدار بیان نہیں کی بلکہ مجمل چھوڑ دیا اور مجمل پر عمل کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کا بیان نہ آجائے، تو ہم نے تلاش کیا قرآن میں بیان نہیں ملا، تو حدیث میں تلاش کر کے بیان ملا کہ مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث ہے "أن النبي صلی الله علیه وسلم أتی سباطة قوم فبال علیها ثم توضأ ومسح علی ناصیته"۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ کل سر کا مسح فرض نہیں بلکہ مقدار ناصیہ پر مسح کرنا فرض ہے۔(۱)

وضو میں اُذنین کا وظیفہ مسح ہے یا غسل؟

"عن ابن عباسؓ أن النبي صلی الله علیه وسلم مسح برأسه وأذنیه ظاهرهما و باطنهما" (رواه الترمذي)

(۱) انظر لهذه المسئلة، إنعام الباري: ۳۳۷/۲، ونفحات التنقیح: ۱۸۱/۲، والدر المنضود: ۲۳۶/۱، وانظر للتفصیل الشافي، کشف الباري، کتاب الوضوء: ۲۶/۵

• وضوء میں اُذنین (کانوں) کا غسل کیا جائے گا یا مسح؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ اربعہ کے نزدیک اذنین کا وظیفہ مسح ہے، نہ کہ غسل۔

البتہ بعض فقہاء مثلاً امام زہریؒ وغیرہ اذنین کو اعضاء مغسولہ میں شمار کرتے ہیں، اور کانوں کے ظاہر و باطن دونوں کو چہرے کے ساتھ دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔

جبکہ امام حسن بن صالحؒ اور امام شعبیؒ کے نزدیک کانوں کا باطن اعضاءِ مغسولہ میں سے ہے، جسے چہرے کے ساتھ دھونا واجب ہے، اور کانوں کا ظاہر یعنی پچھلا حصہ اعضاءِ ممسوحہ میں سے ہے، جس کا مسح سر کے ساتھ کرنا چاہئے۔(۱)

حدیث باب جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اور ان حضرات کی تردید کے لئے کافی ہے، کیونکہ اس میں ظاہر اور باطن دونوں کے مسح کا ذکر کیا گیا ہے۔(۲)

مسحِ اُذنین کے لئے تجدیدِ ماء کا مسئلہ

"عن ابی امامۃؓ قال: توضأ النبي صلى الله عليه وسلم......وقال: الأذنان من الرأس" (رواہ الترمذي)

اُذنین یعنی کانوں کے مسح کرنے کے لئے ماء جدید لیا جائے گا یا ماء رأس کافی ہے، اس بارے میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں، لیکن مشہور مذاہب دو ہیں:

شافعیہ کا مسلک

شافعیہ کے نزدیک اذنین کے لئے ماء جدید لینا چاہئے، کیونکہ مسح اذنین وضو کا ایک مستقل عمل ہے۔

ان کا استدلال معجم طبرانی کی ایک روایت سے ہے، جو حضرت انسؓ سے مروی ہے، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے: "واخذ ماءً جديدًا لِصماخيه لمسح صماخيه" کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کانوں کے لئے نیا پانی لیا، اور نئے پانی سے اپنے دونوں

---

(۱) انظر لتفصيل المذاهب، أوجز المسالك: ۲۳۹/۱، وتحفة الأحوذي: ۳۸/۱

(۲) راجع، درس ترمذی: ۲۵٦/۱، وانظر لتفصيل الأدلة، نفحات التنقيح: ۲۰۵/۲، وللمسائل المتعلقة بالمسح، الدر المنضود: ۲۵۱/۱

کانوں کا مسح فرمایا۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ کے نزدیک نہ صرف نیا پانی واجب نہیں بلکہ مسنون یہ ہے کہ مسح اذنین سر کے بچے ہوئے پانی سے کیا جائے، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ وغیرہم کا مسلک بھی یہی ہے، اور یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے " الأذنان من الرأس ". کہ کان سر ہی کا ایک حصہ ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس سے بیانِ خلقت نہیں بلکہ بیانِ حکم ہے کہ کان سر کے تابع ہیں، اس لئے مسح بھی سر کے ساتھ ایک ہی پانی سے کیا جائے گا، الگ سے پانی لینے کی ضرورت نہیں۔

اس کے علاوہ امام نسائیؒ نے اپنی سنن میں ایک اور لطیف طریقہ سے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے، اور وہ یہ کہ حدیث میں ہے "فإذا مسح برأسه خرجت الخطایا من رأسه حتیٰ تخرج من أذنیه" کہ جب بندہ اپنے سر کا مسح کرتا ہے تو اس کے سر سے گناہ نکلتے رہتے ہیں یہاں تک کہ کانوں سے بھی نکل جائیں، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اُذنین رأس کے تابع ہیں، لہٰذا ماء رأس ان کے لئے کافی ہوگا۔

شوافع کی دلیل کا جواب

جہاں تک حضرات شوافع کی مستدل حدیث کا تعلق ہے حضرات حنفیہ اس کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں، جبکہ ہاتھوں کی تری بالکل ختم ہوگئی ہو، اس صورت میں ماء جدید لینا مشروع اور مسنون ہے۔(۱)

تخلیلِ اَصابع کا مسئلہ

" عن عاصم بن لقیط بن صبرة عن أبیه قال: قال النبي صلی الله علیه وسلم: إذا توضّأت فخلّل الأصابع " (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وضو میں تخلیلِ اصابع یعنی انگلیوں کے درمیان خلال کرنے کی

(۱) ملخصًا من درس ترمذی: ۱/۲۵۶، وانظر لتفصیل المذاهب، أوجز المسالک: ۱/۲۳۹، وتحفة الأحوذی: ۱/۴۸

کیا حیثیت ہے؟

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک تخلیلِ اصابع مستحب ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسنون ہے، البتہ امام احمدؒ اصابع رجلین کی تخلیل کو زیادہ مؤکد قرار دیتے ہیں۔

البتہ اگر کوئی شخص مضموم الاصابع ہو یعنی جس کی انگلیاں ملی ہوئی ہوں اور پانی کا پہنچنا بغیر خلال بے تکلف نہ ہوتا ہو تو پھر تخلیل واجب ہے۔(۱)

اور بعض ظاہریہ کے نزدیک تخلیل اصابع واجب ہے، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں صیغۂ امر استعمال ہوا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر استحباب پر محمول ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کی حکایت کرنے والے بہت سے صحابہ کرامؓ میں سے صرف چند نے تخلیل کا ذکر کیا ہے، اگر یہ واجب ہوتا تو سب ذکر کرتے۔

نیز مسیء فی الصلوٰۃ (۲) کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تخلیل کا ذکر نہیں فرمایا ،حالانکہ اس میں واجباتِ وضو کو اہتمام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔(۳)

وضو میں رجلین کا وظیفہ غَسل ہے یا مسح؟

"عن ابی هريرةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ويل للأعقاب من النار" (رواه الترمذي)

اس حدیث سے عبارۃ النص کے طور پر جو بات ثابت ہوتی ہے وہ تو یہ ہے کہ وضو میں ایڑیاں خشک نہیں رہنی چاہئیں، بلکہ ان کا استیعاب فی الغسل ضروری ہے، لیکن یہی حدیث دلالۃ النص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح، اسی لئے یہاں غسلِ رجلین کا مسئلہ زیرِ بحث آتا ہے۔

---

(۱) معارف السنن: ۱/۱۸۳

(۲) جو "باب صفة الصلوٰة" میں حضرت خلادؓ سے مروی ہے۔

(۳) درس ترمذی: ۱/۲۵۹، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۱/۲۸۱، ولمحات التنقیح: ۲/۱۹۷

چنانچہ اس مسئلہ میں تین مذاہب منقول ہیں:

(۱)......جمہور اہل سنت کے نزدیک رجلین کا غسل ضروری ہے اور مسح ناجائز ہے۔

(۲)......روافض کے فرقۂ امامیہ کے نزدیک رجلین کا وظیفہ مسح ہے۔

(۳)......ابن جریر طبری شیعی اور ابوعلی جبائی معتزلی کے نزدیک غسل اور مسح دونوں میں اختیار ہے۔(۱)

روافض کا استدلال

اصل اختلاف اہل سنت اور روافض کے درمیان ہے، روافض اپنے مسلکِ باطل پر "وامسحوا بِرُؤُسِكُمْ وَأرجلِكم " کی قراءتِ جر سے استدلال کرتے ہیں، کہ یہاں "أرْجُلِكُمْ" "رُؤُسِكُمْ" پر عطف ہے اور عطف کا تقاضا یہ ہے کہ جو حکم "رُؤُسِكُمْ " کا ہے وہی حکم "أرْجُلِكُمْ " کا بھی ہوگا لہٰذا رجلین کا وظیفہ مسح ہے کیونکہ سر کا وظیفہ مسح ہے۔

اہل سنت کی طرف سے اس استدلال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

(۱)......اس آیت میں قراءتِ جر، جرِ جوار پر محمول ہے، جیسے کہ " عذابُ یومٍ الیمٍ "میں ہے، اس میں مضاف الیہ کے بعد جو مضاف کی صفت مذکور ہے، اس کو مضاف الیہ کے جوار میں ہونے کی بناء پر مجرور پڑھا گیا ہے، حالانکہ وہ مرفوع ہے کیونکہ وہ مضاف مرفوع کی صفت ہے تو اسی طرح "أرْجُلِكُمْ" "رُؤُسِكُمْ " کے جوار میں واقع ہے اس لئے ایک قراءت میں مجرور پڑھ لیا گیا ہے، ورنہ درحقیقت وہ منصوب ہے" وجوهكم " پر معطوف ہے۔

(۲)......کسر کی قراءت حالتِ تخفف پر محمول ہے (یعنی جس حالت میں خفین پہنے ہو اس حالت پر محمول ہے) اور نصب کی قراءت عام حالات پر۔

(۳)......جر کی قراءت میں "ارجل "کا عطف "رؤس "ہی پر ہے، لیکن جب مسح کی نسبت اَرجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسلِ خفیف ہوگا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے۔

---

(۱) راجع ، المجموع شرح المهذب : ۴۱۷/۱ ، وعمدة القاری : ۲۳۸/۲ ، وفتح الملهم : ۴۰۳/۲ ، باب وجوب غسل الرجلين بكمالهما .

یہ ساری بحث آیت سے متعلق تھی، قائلین مسح بعض روایات سے بھی اہل سنت کو الزام دیتے ہیں، جیسا کہ امام طبرانیؒ وغیرہ نے عباد بن تمیم عن أبیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے: "قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ومسح علی لحیتہ ورجلیہ".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس میں حالتِ تخفف کا بیان ہے، یعنی آپ اس وقت موزے پہنے ہوئے ہوں گے، اس لئے مسح فرمایا، یا اجماع اور متواتر احادیث کی مخالفت کی بناء پر اس حدیث میں تاویل ضروری ہے، اور تاویل یہ ہے کہ یہاں لفظ مسح دلک مع الغَسل الخفیف کے معنی پر محمول ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لحیہ کے لئے بھی مسح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ وہ اعضاء مغسولہ میں سے ہے۔

اہل سنت والجماعت کا استدلال

اہل سنت والجماعت حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں "ویل للأعقاب من النار" فرمایا گیا ہے، چنانچہ اگر مسح رجلین کی گنجائش ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اتنی سخت وعید ارشاد نہ فرماتے۔(۱)

موالات فی الوضوء کا مسئلہ

"عن أنسؓ أن رجلاجاء إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقد توضأ وترک علی قدمہ مثل موضع الظفر فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ارجع فأحسِنْ وضوئک ...الخ" (رواہ ابوداؤد)

ایک عضو کے خشک ہونے سے پہلے دوسرے عضو کا دھونا "موالات" کہلاتا ہے۔

چنانچہ "موالات فی الوضوء" یعنی وضوء میں اعضاء کا پے در پے دھونا ضروری ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ (جدید قول کے مطابق)، امام مالکؒ (فی روایۃ) اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ وضوء میں موالات واجب نہیں، سنت ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اپنے مشہور قول کے مطابق موالات کے وجوب کے قائل ہیں۔

(۱) والتفصیل فی درس ترمذی: ۱/۲۶۰، ونفحات التنقیح: ۲/۱۸۶، والدر المنضود: ۱/۲۸۷، وکشف الباری، کتاب الوضوء: ۵/۷۳

امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی وجوب موالات کا ہے، یہی سیدنا حضرت عمرؓ، حضرت قتادہؒ اور امام اوزاعیؒ کا بھی قول ہے۔

دلائلِ اصحابِ مذاہب

قائلینِ وجوب کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وضو کر کے آیا، اس حال میں کہ اس نے پاؤں میں ناخن کے برابر جگہ نہیں دھوئی ہوئی تھی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا: " ارجع فاحسن وضوئک " جاؤ اور وضو اچھی طرح سے کرو۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس سے وجوب موالاۃ پر استدلال درست نہیں، کیونکہ اس میں استیناف (از سر نو وضو کرنے) کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ اتمام واحسان کا حکم ہے، اور اگر یہ مان لیا جائے کہ اس سے استیناف اور اعادہ مراد ہے تو پھر یہ امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ یہ امر استحباب کے لئے ہے۔

قائلینِ عدم وجوبِ موالاۃ کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے " فاغسلوا وجوهکم وایدیکم " اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً اعضائے وضو کے دھونے کا حکم دیا ہے، پس جس نے ان اعضاء کو دھولیا اس نے مامور بہ پر عمل کر لیا، چاہے دھونے میں تفریق کرے، یا پے در پے دھوئے۔(۱) واللہ اعلم

ترتیب فی الوضوء کا مسئلہ

" عن حمران بن أبان ، مولیٰ عثمان بن عفان ، قال رأیت عثمان بن عفان توضأ فافرغ علی یدیه ثلاثاً فغسلهما ثم تمضمض واستنثر وغسل وجهه ثلاثاً وغسل یده الیمنیٰ إلی المرافق ثلاثاً ثم الیسریٰ مثل ذلک ثم مسح رأسه...إلخ "(رواہ ابوداؤد)

اعضاءِ وضو کے درمیان ترتیب واجب ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اعضاءِ وضو کے درمیان ترتیب واجب نہیں۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وضو اسی ترتیب سے کی ہے جو احادیث میں مذکور ہے کبھی اس کے خلاف نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب واجب ہے۔

---

(۱) راجع ، الدر المنضود: ۱/۳۰۹ ، وکشف الباری ، کتاب الغسل ، ص: ۵۷۳ ، وراجع للتفصیل المنبع الیہ ای الکشف.

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء ہمیشہ مرتبا فرمائی ہے، ترتیب کے خلاف کبھی نہیں کیا، لیکن مجرد فعل وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے " إبدأ بما بدأ الله به " گو یہ حدیث کتاب الحج کی ہے لیکن حکم تو عام ہوگا، لہٰذا وضو کے متعلق جو ترتیب قرآن کریم میں مذکور ہے اس کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں اگرچہ اعضاء وضو کو ایک خاص ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن اس میں حرف ''واؤ'' کے ذریعہ اعضاء وضو کو ایک دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ حرف ''واؤ'' مطلق جمع کے لئے آتا ہے ترتیب کے لئے نہیں، لہٰذا اس آیت سے ترتیب کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں۔(۱)

وضو کے بعد تولیہ کے استعمال کرنے کا حکم

" عن عائشةؓ قالت: كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم خرقة ينشف بها بعد الوضوء "(رواه الترمذي)

وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک وضو کے بعد تولیہ کا استعمال مکروہ ہے، یہ حضرات صحیح بخاری کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو حضرت میمونہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک کپڑا پیش کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو رد فرمایا۔

اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک وضو کے بعد تولیہ کا استعمال جائز ہے، جمہور کی دلیل حدیث باب ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت یہ بتلائی جاتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عموماً اعضاء کو خشک کر لیتے تھے۔

اور حضرت میمونہؓ کی روایت کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ وہ بیانِ جواز یا تبرد (ٹھنڈک حاصل کرنے) پر محمول ہے۔

پھر جمہور میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اسے مباح کہتے ہیں، حنفیہ میں سے صاحب "منیۃ

(۱) راجع للتفصيل، الدر المنضود: ۱/ ۲۶۶

المصلي" نے مستحب کہا ہے، اور قاضی خان وغیرہ نے مباح کہا ہے، فتویٰ قاضی خان کے قول پر ہے۔(۱)

مُد اور صاع کی مقدار میں اختلاف

"عن سفینۃ أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضأ بالمُدّ ویغتسل بالصاع"

(رواہ الترمذي)

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو اور غسل کے لئے پانی کی کوئی خاص مقدار شرعاً مقرر نہیں، بلکہ اسراف سے بچتے ہوئے جتنا پانی کافی ہو جائے اس کا استعمال جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول ایک "مُد" سے وضو کرنے اور ایک "صاع" سے غسل کرنے کا تھا، اور یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے۔

لیکن پھر اس میں اختلاف پیدا ہو گیا کہ "مُد" کی مقدار اور اس کا وزن کیا ہے؟

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور اہل حجاز کا مسلک یہ ہے کہ ایک مُد ایک رطل اور ایک ثلث رطل یعنی ایک صحیح ایک بٹا تین (۱-۱/۳) رطل کا ہوتا ہے، لہٰذا صاع اس حساب سے پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہوگا، یعنی پانچ صحیح ایک بٹا تین (۵-۱/۳) رطل کا ایک صاع ہوتا ہے۔(۲)

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور اہل عراق کا مسلک یہ ہے کہ ایک مُد دو رطل کا اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا تھا۔

مستدلاتِ ائمہ

شافعیہ وغیرہ اہل مدینہ کے تعامل سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ امام مالکؒ کے زمانہ میں مدینہ طیبہ کے اندر ان کے مسلک کے مطابق ایک مُد ایک صحیح ایک بٹا تین (۱-۱/۳) رطل کا اور ایک صاع پانچ صحیح ایک بٹا تین (۵-۱/۳) رطل کا ہوتا ہے۔

حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے۔

(۱)......امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے: "قال دخلنا علی

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۲۷۰، وکذا فی نفحات التنقیح: ۲/۲۱۲، والدر المنضود: ۱/۳۷۲، وانظر لمسئلۃ "التنشیف بعد الغسل" مفصلاً، کشف الباری، کتاب الغسل، ص: ۱۹۳

(۲) معارف السنن: ۱/۲۰۶

عائشةؓ فاستسقى بعضنا فأتي بعسّ (القدح الكبير) قالت عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يغتسل بمثل هذا، قال مجاهد فحزرته فيما أحزر ثمانية أرطال تسعة أرطال عشرة أرطال ". شک کی صورت میں عدد اقل متعین ہے، اور وہ آٹھ رطل ہے۔

(۲)..... مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد رطلين وبالصاع ثمانية أرطال ". اس روایت سے احناف کا استدلال بالکل تام ہو جاتا ہے۔(۱)

"وضو لكلّ صلوٰةٍ" کا حکم

"عن بريدةؓ قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ لكل صلوٰة فلمّا كان عام الفتح صلّى الصلوات كلها بوضوءٍ واحدٍ ... إلخ "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب ہے یا نہیں؟

چنانچہ ظاہریہ کے نزدیک ہر نماز کے لئے الگ وضوء کرنا واجب ہے۔

جبکہ ائمہ اربعہ اور جمہور علمائے امت فرماتے ہیں کہ اگر نمازی باوضوء ہو تو ہر نماز کے لئے اس پر نیا وضو کرنا واجب نہیں، البتہ مستحب ضرور ہے، اور اگر نمازی بے وضوء ہو تو اس پر نیا وضوء کرنا فرض ہے۔

دلائلِ ائمہ

ظاہریہ اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں: "يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوٰة فاغسلوا وجوهكم " یعنی جب بھی تم نماز کے لئے تیار ہو جاؤ تو پہلے وضوء کرلو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضوء واجب ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس استدلال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱)..... ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ " قيام إلى الصلوٰة " سے " قيام من النوم إلى الصلوٰة " مراد ہے۔

(۲)..... دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ " فاغسلوا " کا امر استحبابی ہے نہ کہ وجوبی۔

---

(۱) انظر لهذه المسئلة ، درس ترمذی : ۱/۲۷۲ ، و کشف الباری "کتاب الغسل" ص: ۲۳۹ ، و إنعام الباری : ۲/۳۵۵ ، والعرف الشذی: ۱/۲۲۶ ، ولمعات التنقیح : ۲/۲۲۳

(۳)...... سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ یہ حکمِ وضو ایک قید کے ساتھ مقید ہے اور وہ قید "وانتم محدثون" ہے، یعنی جس حالت میں تم بے وضوء ہوں اس میں ہر نماز کے لئے وضو واجب ہے، قرینہ یہ ہے کہ اس آیت کے آخر میں یہ الفاظ آئیں ہیں "ولکن یرید لیطھر کم" جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم وضو کی غرض تطہیر ہے اور ظاہر ہے کہ تطہیر ازلۂ حدث کا نام ہے، اور حدث کا ازالہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ پہلے سے موجود بھی ہو تو معلوم ہوا کہ حکم وضو اس قید کے ساتھ مقید ہے مطلق نہیں۔

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں ذکر ہے" صلى الصلوات كلها بوضوءٍ واحد " کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک وضوء سے کئی نمازیں ادا فرمائیں، لہٰذا ہر نماز کے لئے الگ سے وضوء کرنا واجب نہیں۔(۱)

عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنے کا حکم

" عن ابن عباسؓ قال حدثتني ميمونة قالت كنتُ اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء واحد من الجنابة "(رواه الترمذي)

اس مسئلے کی تفصیل میں کئی صورتیں ممکن ہیں:

(۱) مرد، مرد کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

(۲) عورت، عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

(۳) مرد، عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

(۴) عورت، مرد کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

پھر ہر صورت کی دو صورتیں ہیں، کہ یا تو دونوں ایک ساتھ طہارت حاصل کریں گے، یا یکے بعد دیگرے، اس طرح کل آٹھ صورتیں ہوئیں۔

مندرجہ بالا تمام صورتیں جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہیں۔

لیکن امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فضل طہور المرأۃ یعنی عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل یا وضو کرنے کو مکروہ کہتے ہیں۔(۲)

---

(۱) راجع لهذه المسئلة، فتح الملهم: ۲۱/۳، باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد.

(۲) راجع، شرح مسلم للنوويؒ: ۱۴۸/۱

دلائلِ ائمہ

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا استدلال ترمذی میں حضرت حکم غفاریؓ کی حدیث سے ہے: "قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فضل طهور المرأة".

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے ایک ساتھ غسل کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور یکے بعد دیگرے دوسرے کے بچے ہوئے پانی کے استعمال کا جواز حضرت ابن عباسؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے، "قال اغتسل بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في جفنة فأراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتوضأ منه فقالت: يارسول الله! إني كنتُ جنباً، فقال: إن الماء لايجنب".

جمہور کی طرف سے امام احمدؒ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت تنزیہی پر محمول ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ نہی درحقیقت باب معاشرت سے متعلق ہے، چونکہ عورت عموماً مرد کے مقابلہ میں نظافت اور پاکیزگی کا اہتمام کم کرتی ہے اس لئے اس کے فضلِ طہور یعنی بچے ہوئے پانی کے استعمال سے شوہر کو تکلیف ہوسکتی ہے، اور یہ چیز زوجین کے درمیان سوءِ معاشرت کی طرف مفضی ہوسکتی ہے، اس لئے اس سے منع کیا، لہٰذا اس حدیث میں جو نہی ہے وہ تشریعی نہیں بلکہ ارشاد کے لئے ہے۔(۱)

☆☆☆

باب أحكام المياه

پانی کی طہارت ونجاست کا مسئلہ

"عن أبي سعيد الخدريؓ قال: قيل يارسول الله! أنتوضأ من بئر بضاعة ...... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الماء طهور لاينجسه شيء" (رواه الترمذي)

(۱) راجع، درس ترمذی ۱/ ۲۷۳، ولمعات التنقیح: ۲/ ۲۳۶، وکشف الباری، کتاب الغسل، ص: ۲۳۲

پانی کی طہارت ونجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے، اور اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال بیس سے بھی متجاوز ہیں تاہم اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:

پہلا مسلک

حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے تو اس وقت تک نجس نہ ہوگا، اور مطہر یعنی دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقت وسیلانیت ختم نہ ہوئی ہو، خواہ اس کے اوصاف ثلاثہ یعنی رنگ، بُو اور مزہ متغیر ہو گئے ہوں۔

دوسرا مسلک

امام مالکؒ کا مسلکِ مختار یہ ہے کہ جب تک پانی کی اَحد الاوصاف یعنی رنگ، بُو اور مزہ میں سے کوئی ایک متغیر نہ ہوں وہ وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

تیسرا مسلک

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوعِ نجاست سے نجس ہو جائے گا "وان لم یتغیّر احد اوصافه" (۱) اور اگر کثیر ہو تو نجس نہ ہوگا "مالم یتغیّر اکثر اوصافه" (۲) اور کثیر کی مقدار ان کے نزدیک قلتین ہیں، اور یہ مقدار تخمینی نہیں بلکہ تحقیقی ہے۔

چوتھا مسلک

چوتھا مسلک حنفیہ کا ہے جو مسلک شوافع کے قریب تر ہے، فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قلیل وکثیر کی کوئی مقدار معین نہیں ہے، بلکہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا ہے، یعنی مبتلیٰ بہ پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے، اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، اور جس مقدار کو قلیل سمجھے، اس پر قلیل کے احکام جاری ہوں گے، ہاں بے علم عوام کی سہولت کے پیش نظر عشرۃ فی عشرۃ (دَہ در دَہ) کے قول کو متاخرین نے اختیار کیا ہے۔ (۳)

---

(۱) یعنی اگرچہ اس کے تینوں اوصاف میں سے ایک بھی متغیر نہ ہوا ہو۔

(۲) یعنی جب تک اس کے اکثر اوصاف متغیر نہ ہو گئے ہوں۔

(۳) راجع، لمعات التنقیح: ۲/۱۳۷، والبحر الرائق: ۲/۷۵، ۷۶، وفتح الملهم: ۳/۲۴

حدیث بیر بضاعہ

امام مالکؒ نے اپنے مسلک پر بیر بضاعہ کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے، بیر بضاعہ مدینہ منورہ کا ایک معروف کنواں ہے اس کے متعلق صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا، ان کے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جملہ ارشاد فرمایا" إن الماء طهور لاينجسه شيء" کہ پانی پاک ہے اس کو کوئی چیز بھی ناپاک نہیں کرسکتی، اور یہ جملہ مطلق ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کے مختلف جوابات اور اس روایت کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱)...... پہلی توجیہ یہ ہے کہ درحقیقت بیر بضاعہ کے بارے میں صحابہ کرامؓ کا یہ سوال نجاستوں کے مشاہدہ پر نہیں، بلکہ نجاست کے اوہام وخطرات پر مبنی تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قطع وساوس کے لئے جواب علی اسلوب الحکیم دیا اور فرمایا:"إن الماء طهور لاينجسه شيء " .

اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ " الماء "میں الف لام عہد خارجی کا ہے، اور اس سے مراد خاص بیر بضاعہ کا پانی ہے، اور "لاينجسه شيء "کا مطلب یہ ہے کہ "لاينجسه شيء مماتتوهمون "حدیث باب کی یہ توجیہ سب سے زیادہ راجح، بہتر اور اصح ہے۔(۱)

(۲)......دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ " يُلقىٰ فيه الحيض " درحقیقت "كان يُلقىٰ فيه الحيض " کے معنی میں ہے یعنی یہ گندگیاں اور غلاظتیں بیر بضاعہ میں زمانۂ جاہلیت میں ڈالی جاتی تھیں، اسلام کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہوگیا، لیکن صحابہؓ کے دل میں یہ شک رہا کہ اگر چہ اب کنواں صاف ہوچکا ہے لیکن اس کی دیواروں پر اب تک نجاست کے اثرات باقی ہوں گے، اس پر انہوں نے سوال کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد کے ذریعہ سے ان کے وہم کو دور فرمایا۔

(۳)......تیسری توجیہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں یہ کی ہے کہ بیر بضاعہ کا پانی جاری تھا اس کی تائید میں انہوں نے ایک روایت بھی پیش کی ہے جس میں "إنها كانت سيحاً تجري " اور "يُستسقىٰ منه البساتين " کے الفاظ آئے ہیں۔

---

(۱) قاله شيخ الإسلام العلامة المفتي محمد تقي العثماني ادام الله اقبالهم ، درس ترمذی : ۲۷۹/۱

حديث القُلّتين

امام شافعیؒ اپنے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث القلتین والی روایت سے استدلال کرتے ہیں: " قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث ".

اس حدیث میں مقدار قلتین کو کثیر قرار دیا گیا ہے، اس کے بھی متعدد جوابات حنفیہ کی طرف سے دیئے گئے ہیں۔

(۱)......صاحب ہدایہ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ "لم يحمل الخبث" کے معنی ہیں کہ وہ نجاست کا تحمل نہیں کر سکتا، بلکہ نجس ہو جاتا ہے۔

(۲)......دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کا مدار محمد بن اسحاقؒ پر ہے جو ضعیف ہے۔(۱)

(۳)......تیسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں سنداً، متناً، معنیً اور مصداقاً شدید اضطراب پایا جاتا ہے۔

اضطراب فی السند

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ یہ روایت بعض طرق میں "عن الزهري عن سالم عن ابن عمرؓ" کی سند سے مروی ہے، بعض میں "عن محمد بن جعفر عن عبيدالله عن ابن عمرؓ" کی سند سے مروی ہے۔

پھر ولید بن کثیر کے بعض طرق میں "عن محمد بن جعفر بن الزبيرؓ" آیا ہے، اور بعض میں "عن محمد بن عباد بن جعفر" آیا ہے۔

پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے، بعض روایتوں میں ان کا نام "عبيد الله بن عبدالله بن عمرؓ" اور بعض میں "عبد الله بن عبد الله بن عمرؓ" مذکور ہے۔

نیز حماد بن سلمہ کے طرق میں وقف اور رفع کا بھی اضطراب پایا جاتا ہے، یعنی بعض طرق میں یہ موقوف علی ابن عمر ہے، کما عند ابی داؤدؒ، اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے، کما عند الترمذيؒ -

(۱) الهداية ۱، ۳۵/۱، باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز به.

اضطراب فی المتن

اور اضطراب فی المتن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" آیا ہے، اور بعض میں "قلتين أو ثلاثا" وارد ہوا ہے، نیز امام دار قطنی نے بعض روایتیں ایسی نقل کی ہیں جن میں "اربعين دلواً" یا "اربعين غرباً" کے الفاظ منقول ہیں۔

اضطراب فی المعنی

اضطراب فی المعنی کی تشریح یہ ہے کہ بقول صاحب قاموس قلہ کے کئی معنی آتے ہیں، پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد، اور مٹکا، یہاں کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے۔

اضطراب فی المصداق

چوتھا اضطراب قلہ کے مصداق میں ہے، یعنی اگر قلہ کے معنی مٹکا ہی فرض کئے جائیں جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، تو بھی مٹکے حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مٹکا مراد ہے۔(۱)

دلائلِ احناف

اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے چار احادیث بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں:

(۱)- ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايبولن احدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه".

(۲)- حديث المستيقظ من منامه: جو صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے مروی ہے: "عن ابی هريرةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا استيقظ احدكم من نومه فلايغمسنّ يده في الإناء حتىٰ يغسلها ثلاثاً، فإنه لايدري اين باتت يده".

(۳)- حديث ولوغ الكلب: جو صحیح مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے' قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرار ".

(۴)- حديث وقوع الفارة في السمن: جو صحیح بخاری میں مروی ہے " إذا وقعت

(۱) راجع لتفصيل هذه الاضطرابات، نصب الراية: ۱/۱۰۵، ۱۱۲، والتعليق الحسن المطبوع من آثار السنن ص: ۵۰۳

الفارة في السمن، فإن كان جامداً فألقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه".

یہ تمام احادیث صحیح ہیں، اور پہلی حدیث أصح ما في الباب ہے۔ پہلی اور تیسری حدیث میں مائعات کے ساتھ نجاستِ حقیقیہ کے خلط اور ملنے کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامد اور ٹھوس اشیاء کے ساتھ نجاستِ حقیقیہ کے خلط کا بیان ہے، اور دوسری حدیث میں نجاستِ متوہمہ کا بیان ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مائعات سے ملے یا جامدات سے، بہرصورت موجب نجس ہے، اس میں نہ تغیر أحد الاوصاف کی قید ہے اور نہ قلتین سے کم ہونے کی، ہاں مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے۔

بولِ صبی کا حکم اور اس کا طریقۂ تطہیر

" عن أم قيس بنت محصن قالت : دخلتُ بابن لي على النبي صلى الله عليه وسلم لم يأكل الطعام فبال عليه فدعا بماء فرشّه عليه "(رواه الترمذي)

شیرخوار بچہ کے پیشاب کے بارے میں داؤد ظاہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس نہیں ہے، جبکہ جمہور نجاستِ بولِ غلام کے قائل ہیں۔

پھر جمہور کے مابین بولِ غلام سے طہارت حاصل کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک بولِ غلام کو دھونے کے بجائے اس پر پانی کے چھینٹے مار دینا کافی ہے، جبکہ جاریہ کے بول میں غسل ضروری ہے۔

ان کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور فقہاءِ کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ بولِ جاریہ کی طرح بولِ غلام کا غسل بھی ضروری ہے، البتہ بولِ غلام رضیع (یعنی دودھ پینے والے بچے کے پیشاب) میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں، بلکہ غسلِ خفیف کافی ہے۔(۲)

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ وغیرہ حدیثِ باب سے اور ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بولِ غلام کے ساتھ "نضح" یا "رش" کے الفاظ آئے ہیں، جن کے معنی چھینٹے مارنے کے ہے۔

حنفیہ کا استدلال اول تو ان احادیث سے ہے جن میں پیشاب سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے، اور

(۱) راجع لمزيد التفصيل، درس ترمذی: ۱/۲۷۵- إلى -۲۸۸، ونفحات التنقيح: ۲/۲۲۳

(۲) راجع، شرح مسلم للنووي: ۱/۱۳۹، وفتح الملهم: ۳/۴۱، باب حكم بول الطفل الرضيع وكيفية غسله.

اسے نجس قرار دیا گیا ہے، یہ احادیث عام ہیں اور ان میں کسی خاص بول کی تخصیص نہیں۔

دوسرے بول غلام ہی کے سلسلہ میں حدیث میں "صبّ علیه الماء" اور "أتبعه الماء" بھی وارد ہوا ہے، جو غَسل پر صریح ہے۔

ان وجوہات کی بناء پر شوافع کے استدلال کے جواب میں امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جن احادیث میں "نضح" اور "رش" کے الفاظ آئے ہیں ان کے ایسے معنی مراد لئے جائیں جو دوسری روایات کے مطابق ہوں اور وہ معنی ہیں غَسلِ خفیف۔ نضح اور رش کے الفاظ جہاں چھینٹے مارنے کے معنی میں آتے ہیں وہاں غَسلِ خفیف کے معنی میں بھی متعارف ہیں، اور خود امام شافعیؒ نے بعض مقامات پر ان الفاظ کی یہی تشریح کی ہے۔(۱)

زمین کی تطہیر کا طریقہ

"عن أبي هريرةؓ قال: دخل أعرابيٌّ المسجد......فلم يلبث أن بال في المسجد فأسرع إليه الناس، فقال النبي صلى الله عليه وسلم أهريقوا عليه سجلاً من ماء ...الخ" (رواه الترمذي)

دخل أعرابيٌّ المسجد: اس اعرابی کے نام کے بارے میں بڑا اختلاف ہے، بعض نے اقرع بن حابس، بعض نے عیینہ بن حصن، بعض نے ذو الخویصرۃ تمیمی، بعض نے ذو الخویصرۃ یمانی ذکر کیا ہے، آخری قول راجح ہے۔

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ زمین کی تطہیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے یا دوسرے طریقے سے بھی ہو سکتی ہے؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہؒ یہ کہتے ہیں کہ زمین کی تطہیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے۔

جبکہ حضرات حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی بہانے کے علاوہ حفر اور یبس (کھودنے اور خشک ہونے) سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے۔(۲)

(۱) راجع، درس ترمذی: ۱/۲۹۹، ونفحات التنقیح: ۲/۲۸۱

(۲) انظر لهذه المسئلة، معارف السنن: ۱/۲۹۸، وفتح الملهم: ۳/۳۷، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد ...إلخ.

دلائلِ ائمہ

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں زمین کی تطہیر کے لئے صرف پانی بہانے کا ذکر کیا گیا ہے۔

جبکہ حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل روایت اور آثار سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)......ابوداؤد میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "كنتُ أبيت في المسجد في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنت فتىً شاباً عزباً وكانت الكلاب تبول تُقبِلُ وتُدبِرُ في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكونوا يرشّون شيئاً من ذالک" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جفاف (خشک ہونے) سے زمین پاک ہو جاتی ہے۔

(۲)......مصنف ابن ابی شیبہ میں ابو جعفر محمد بن علی الباقر کا اثر موجود ہے " قال زكوة الأرض يبسها".

(۳)...... مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں محمد بن الحنفیہ اور ابوقلابہ کا اثر بھی موجود ہے "إذا جفت الأرض فقد زكت".

(۴)...... ابوقلابہ کا ایک اور اثر مصنف عبدالرزاق میں موجود ہے "جفوف الأرض طهورها".

یہ سب آثار خلاف قیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک بہتر طریق تطہیر کو اختیار کیا گیا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسرا طریق تطہیر جائز نہیں۔(۱)

بولِ مایؤکل لحمہ کا حکم

" عن أنسؓ أن ناساً من عرينة قد موا المدينة ......وقال: اشربوا من ابوالها و ألبانها...الخ "(رواه الترمذي)

حدیث کے مذکورہ جملے سے دو فقہی مسئلے متعلق ہیں۔

پہلا مسئلہ "بول مایؤکل لحمہ" کا ہے کہ وہ طاہر ہے یا نہیں؟

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۳۰۲، کذا فی نفحات التنقیح: ۲/۲۷۳، والدر المنضود: ۱/۲۹۳

چنانچہ امام مالکؒ، امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ وہ طاہر ہے۔
جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس ہے، البتہ
امام ابوحنیفہؒ اس کو نجاست خفیفہ قرار دیتے ہیں۔(۱)

مستدلات ائمہ

امام مالکؒ وغیرہ کا استدلال روایت باب کے اس جملہ سے ہے "اشربوا من ابوالھا والبانھا" لہٰذا اگر اونٹوں کا پیشاب پاک نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پینے کا حکم نہ دیتے۔

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے "استنزھوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه"۔ اس حدیث میں بول عام ہے، جس میں بول ماکول لحمہ بھی شامل ہے۔

حنفیہ کا دوسرا استدلال مسند احمد میں حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ سے ہے، جس میں آتا ہے کہ دفن کے بعد انہیں قبر نے زور سے بھینچا اور دبایا، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خبر دینے کے بعد فرمایا کہ یہ ان کے عدم تحرز عن البول یعنی پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے تھا۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱)......آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی مطلع فرمایا گیا تھا، کہ اونٹ کے پیشاب کو پیئے بغیر ان (مریضین) کی شفاء اور زندگی ممکن نہیں، اس طرح یہ لوگ مضطر کے حکم میں آگئے تھے، اور مضطر کے لئے نجس چیز کا استعمال اور شرب جائز ہو جاتا ہے۔

(۲) ...دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پیشاب پینے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ اس کے خارجی استعمال کا حکم دیا تھا۔

(۳)......تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ حضرت ابو ہریرہؓ کی "استنزھوا من البول" والی حدیث ہے۔(۲)

---

(۱) معارف السنن: ۲۷۳/۱، وانظر ایضا، تکملة فتح الملهم: ۲۹۸/۲، مسألة بول ماکول لحمه۔

(۲) درس ترمذی: ۳۰۲/۱، ونفحات التنقیح: ۲۸۸/۲

دوسرا مسئلہ

اس حدیث کے تحت دوسرا مسئلہ "تداوی بالمحرمات" کا ہے، اس کے لئے "کتاب الطب" ملاحظہ فرمائیں۔

وضوء بالنبیذ کا مسئلہ

"عن عبد الله بن مسعودؓ قال: سألني النبي صلى الله عليه وسلم ما في إداوتك؟ فقلتُ: نبيذ، فقال: تمرةٌ طيبة وماء طهور، قال: فتوضّأ منه" (رواه الترمذي)

نبیذ اس پانی کو کہتے ہیں جس میں کھجور وغیرہ ڈال کر مخلوط کر دیا جائے۔

نبیذ کی تین قسمیں ہیں:

(۱)...... غیر مطبوخ، غیر مسکر، غیر متغیر، غیر حلو، رقیق، اس سے باتفاق وضو جائز ہے۔

(۲)...... مطبوخ مسکر غلیظ، جس کی رقت وسیلان ختم ہوگئی ہو، اس سے باتفاق وضو نا جائز ہے۔

(۳)...... حلو رقیق غیر مطبوخ غیر مسکر، اس کے بارے میں اختلاف ہے، اور کئی مذاہب منقول ہیں:

مذاہب فقہاء

۱...... وضو جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو تیمم متعین ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک ہے، امام ابو یوسفؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

۲...... وضو متعین ہے، اور تیمم نا جائز ہے، یہ سفیان ثوریؒ کا مسلک ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے۔

۳...... امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کرلے بعد میں تیمم بھی کرے، امام اعظمؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

۴...... وضو واجب ہے، اور اس کے بعد تیمم مستحب ہے، یہ امام اسحاقؒ بن راہویہ کا مسلک ہے۔

علامہ کاسانیؒ نے بدائع میں نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں پہلے قول کی طرف رجوع کیا

تھا، لہٰذا اب نبیذ سے عدم وضو پر ائمۂ اربعہ کا اتفاق ہے۔

دلائلِ ائمہ

حدیث باب امام ابو حنیفہؒ کے قولِ اول اور سفیان ثوریؒ کی دلیل ہے۔

لیکن امام ترمذیؒ اور جمہور محدثین اسے ناقابلِ استدلال کہتے ہیں کیونکہ اس کا مدار ابو زید پر ہے، جو مجہول ہیں۔

خود جمہور کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے "فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً" کہ ماء مطلق نہ ہو تو تیمم کرو۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت حدیث باب کی وجہ سے مقید ہے کہ جب نہ پانی ہو اور نہ وہ چیز ہو جو پانی کے حکم میں ہو تو تیمم کرو، اور نبیذ پانی کے حکم میں ہے، لہٰذا نبیذ کے وجود میں تیمم جائز نہیں۔(۱)

ماءِ مستعمل کا مسئلہ

ماءِ مستعمل اس پانی کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ حدثِ اصغر یا حدثِ اکبر کا ازالہ کیا گیا ہو، اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ماءِ مستعمل طاہر بھی ہے اور مطہر بھی ہے، یعنی خود بھی پاک ہے اور دوسری چیزوں کو بھی پاک کرنے والا ہے۔

اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا راجح قول یہ ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے۔

اور حنفیہ کے یہاں تین روایات ہیں، مشہور اور راجح یہی ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے، یہ امام صاحبؒ سے امام محمدؒ کی روایت ہے۔

اور دوسری روایت امام صاحبؒ کی جس کے راوی امام ابو یوسفؒ اور حسن بن زیادؒ ہیں یہ ہے کہ وہ نجس ہے، لیکن حسن بن زیادؒ سے نجاستِ غلیظہ اور امام ابو یوسفؒ سے نجاستِ خفیفہ منقول ہے۔(۲)

---

(۱) درس ترمذی: ۱/۳۳۳، وانعام الباری: ۲/۳۲۵، والدر المنضود: ۱/۲۱۵، والتفصیل فی نفحات التنقیح ۲/۲۵۸:

(۲) راجع، الدر المنضود: ۱/۱۹۷، وکشف الباری، کتاب الغسل، ص: ۵۳۱، وکتاب الصلوٰۃ، ص: ۵۵۰، راجع لتفصیل المذاهب، الموسوعة الفقهية، تحت مادة مياه: ۳۹/۳۵۹، ۳۶۳

سؤرِ کلب کا مسئلہ

" عن ابی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : یُغسل الإناء إذا ولغ فیہ الکلب سبع مراتٍ "(رواہ الترمذی)

اس حدیث میں ولوغ کلب یعنی کتے کا کسی مائع چیز میں منہ ڈال کر حرکت دینے کی وجہ سے برتن کے ناپاک ہوجانے اور پھر اس کو سات مرتبہ دھو کر پاک کرنے کا ذکر ہے، دراصل یہاں دو مسئلے ہیں، ایک مسئلہ سورِ کلب یعنی کتے کے جوٹھے کا ہے کہ اس سے برتن نجس ہوتا ہے یا نہیں، اور دوسرا مسئلہ تطہیرِ اناء کا ہے یعنی کتے کے جوٹھے سے اگر برتن نجس ہوجائے تو اس کے پاک کرنے کا کیا طریقہ ہے؟

پہلا مسئلہ

سورِ کلب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک اس سے برتن نجس نہیں ہوتا، البتہ حدیث باب میں سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبدی (خلاف القیاس) ہے۔

جمہور کے نزدیک سورِ کلب نجس ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب صحیح مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے " قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : طهور إناء احدکم إذا ولغ فیہ الکلب أن یغسلہ سبع مرات أولاھن بالتراب " اس میں "أن یغسلہ" کے الفاظ بتلا رہے ہیں کہ حکمِ غسل تطہیر کے لئے ہے، اور تطہیر اسی چیز کی ہوتی ہے جو نجس ہو، لہٰذا یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔(۱)

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ سورِ کلب کے طریقۂ تطہیر میں ہے، اس میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک تطہیر کے لئے تسبیع یعنی سات مرتبہ دھونا واجب ہے، امام مالکؒ بھی امرِ تعبدی کے طور پر تسبیع کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تثلیث کافی ہے۔

---

(۱) درس ترمذی : ۱/۳۳۶

دلائلِ فقہاء

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تسبیع یعنی سات مرتبہ دھونے کا ذکر ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم تسبیع استحباب پر محمول ہے۔

جبکہ ائمہ احناف کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:

(۱)......حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت ہے جو حافظ ابن عدیؒ نے ''الکامل'' میں ذکر کی ہے "عن ابي هريرةؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذاولغ الكلب في إناء أحدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات".

(۲)......سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی موقوف روایت نقل کی گئی ہے" عن ابی هريرةؓ قال:إذاولغ الكلب في الإناء فأهرِقهُ ثم اغسله ثلاث مرّات".

واضح رہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود حدیثِ تسبیع کے راوی ہیں، لہٰذا ان کا یہ فتویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تسبیع کا حکم وجوب کے لئے نہیں ہے۔

حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ قیاس سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ تسبیع واجب نہ ہو، کیونکہ وہ نجاستیں جو غلیظ ہیں اور ان کی نجاست قطعی دلائل سے ثابت ہے، اور جن میں طبعی کراہت اور استقذار بھی زیادہ ہے، مثلاً بول و براز حتیٰ کہ خود کلب کا بول و براز تین مرتبہ دھونے سے بالاتفاق پاک ہوجاتی ہیں، تو سورِ کلب جس کی نجاست نہ غلیظ ہے نہ قطعی اور نہ بول و براز سے زیادہ مستقذر، اس میں تسبیع کا حکم معقول کیسے ہوسکتا ہے، لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم استحباب کے لئے ہے، چونکہ کتے کے لعاب (تھوک) میں سمیت (زہر) زیادہ ہوتی ہے، اس سے یقینی طور پر بچانے کے لئے یہ ہدایت دی گئی کہ اسے سات مرتبہ دھلوایا جائے، اسی لئے اس کو مٹی سے مانجھنا بھی مستحب قرار دیا۔(۱)

سؤرِ ہرّہ کا مسئلہ

" عن كبشة بنت كعب بن مالك ......فقال(أبو قتادة):إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:إنهاليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم اوالطوافات " (رواه

---

(۱) والتفصيل فی درس ترمذی : ۱/۳۳۶ سالی - ۳۳۰ ، والدر المنضود: ۱/۲۰۰، ونفحات التنقیح : ۲/۲۶۹ ، وفتح الملهم :۳/۲۹ ، باب حکم ولوغ الکلب .

(الترمذی)

"سورِ ہرۃ" یعنی بلی کے جوٹھے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک سورِ ہرۃ نجس ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلا کراہت طاہر اور پاک ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے، پھر امام طحاویؒ مکروہ تحریمی کہتے ہیں، اور امام کرخیؒ مکروہ تنزیہی، اکثر حنفیہ نے کرخی کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور کراہتِ تنزیہیہ پر فتویٰ دیا ہے۔(۱)

دلائلِ فقہاء

امام اوزاعیؒ کا استدلال مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے، "قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يأتي دار قوم...... قال النبي صلى الله عليه وسلم السنور سبعٌ".

اس حدیث میں بلی کو درندہ قرار دیا گیا، اور درندوں کا سور نجس ہوتا ہے۔

لیکن علامہ ہیثمیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں" وفيه عيسىٰ بن المسيب وهو ضعيف " کہ اس حدیث کے ایک راوی عیسیٰ بن المسیب ہے، اور وہ ضعیف ہیں، علاوہ ازیں اگر اس استدلال کو تسلیم بھی کیا جائے تب بھی ہرۃ علتِ طواف یعنی گھروں میں زیادہ گھومنے اور چکر لگانے کی بناء پر اور عمومِ بلویٰ کی بناء پر سورِ سباع کے حکم سے خارج ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث باب سے ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل طحاوی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے "عن ابی هريرةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال طهور الإناء إذا ولغ فيه الهر أن يغسله مرّةً أو مرّتين ".

اسی طرح امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے " يُغسَل الإناء من الهر كما يُغسَل من الكلب ".

جمہور کی مستدل حدیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ کراہتِ تنزیہی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے، لہٰذا یہ روایت بیانِ جواز پر محمول ہے، اور طحاوی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کراہت پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حدیث باب میں آپؐ نے عدمِ نجاست کی علت طواف کو قرار دیا ہے، شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس

(۱) راجع، البحر الرائق: ۱/۱۳۱

کا مطلب یہ ہے کہ سور ہرہ اپنی اصل کے اعتبار سے نجس ہے، لیکن عموم بلویٰ کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی، یہ علت خود کراہتِ تنزیہی پر دلالت کرتی ہے۔(۱)

سؤرِ حمار کا مسئلہ

" عن جابرؓ قال: سُئِل رسول الله صلى الله عليه وسلم أنتوضّأ بما أفضلتِ الحمر ؟ قال: نعم "(مشكوة المصابيح ، شرح السنة)

" سؤرِ حمار" یعنی گدھے کے جوٹھے کے بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ اس بارے میں فقہاء کے مذاہب یہ ہیں:

امام شافعیؒ کا مسلک

امام شافعیؒ کے نزدیک گدھے کا جوٹھا پاک ہے، وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس کا چمڑا منتفع بہ ہے یعنی اس سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہے، لہٰذا اس کا سور پاک ہے۔

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ جوٹھے کا تعلق بلاواسطہ گوشت کے ساتھ ہے چمڑے کے ساتھ نہیں اور گوشت ناپاک ہے، اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور اسی سے لعاب کا اعتبار ہوتا ہے، لہٰذا چمڑے سے انتفاع کے جائز ہونے کی وجہ سے جوٹھے کی طہوریت پر استدلال درست نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ سورِ حمار ناپاک ہے دوسری روایت یہ ہے کہ سورِ حمار دونوں مشکوک ہے، اور یہی راجح ہے، کیونکہ اس کے بارے میں احادیث متعارض ہیں۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا سور نجس ہے، چنانچہ بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے " نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر ". اس روایت سے لحمِ حمار اور اس کے لعاب کی نجاست ثابت ہوتی ہے۔

اور ابوداؤد میں حضرت غالب بن ابجرؓ کی روایت موجود ہے، انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

(۱) والتفصيل في درس ترمذي : ۳۲۱/۱ ، والدر المنضود: ۲۰۵/۱ ، ونفحات التنقيح : ۲۶۳/۲

وسلم سے عرض کیا کہ یارسول اللہ! قحط سالی بہت شدید ہے اور میرے پاس سوائے حمر اہلیہ کے کچھ نہیں ہو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" اطعم اهلک من سمين حمرک ". اس سے لحم اور لعاب حمار کی طہارت ثابت ہوتی ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے لحم حمار کی طہارت اور حضرت ابن عمرؓ سے اس کی کراہت منقول ہے۔

نیز قیاس بھی متعارض ہیں اس لئے کہ اگر گدھے کے گوشت کی طرف خیال کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ناپاک ہے کیونکہ اس کا گوشت بالاتفاق حرام ہے، اور اگر پسینہ کی طرف خیال کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ پاک ہے کیونکہ گدھے کا پسینہ بالاتفاق پاک ہے، ان مذکورہ بالا وجوہات کی بناء پر سؤر حمار مشکوک ہے۔(۱)

سؤرِ سباع کا مسئلہ

" عن جابرؓ قال: سُئِل رسول الله صلى الله عليه وسلم انتوضا بما افضلت الحمر قال: نعم، وبما أفضلت السباع كلها "(مشكوة المصابيح، شرح السنة)

''سؤرسباع'' یعنی درندوں کے جوٹھے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنفیہ کے نزدیک سور سباع نجس اور ناپاک ہے۔

لیکن حضرات شوافع طہارت کے قائل ہے۔(۲)

دلائلِ فقہاء

حضرات شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں سور سباع سے وضو کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

حضرات حنفیہ مؤطا امام مالکؒ کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ہے کہ حضرت عمرؓ قافلہ کے ہمراہ جس میں حضرت عمرو بن العاصؓ بھی تھے سفر کر رہے تھے اور جب قافلہ ایک حوض پر پہنچا تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے حوض کے مالک سے دریافت کیا "هل ترد حوضک السباع ؟" حضرت

(۱) نفحات التنقيح: ۲۶۶/۲ بتصرف وزيادة من المرتب عفى عنه وعن والديه.

(۲) مرقاة المفاتيح: ۶۲/۲

عمرو بن العاص کا یہ استفسار اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سور سباع نجس ہے ورنہ اس استفسار کی حاجت نہ ہوتی لیکن حضرت عمرؓ نے حوض کے مالک کو یہ کہہ کر " یاصاحبَ الحوض لا تُخبِرنا ". خبر دینے سے منع کر دیا اور منشاء یہ تھا کہ محض احتمال کے پیش نظر پانی کو نجس نہیں کہا جائے گا۔

ایسے ہی لحم سباع چونکہ نجس ہے اس لئے ان کا لعاب بھی نجس ہوگا، کیونکہ وہ متولد من اللحم یعنی گوشت سے پیدا ہوا ہے، لہٰذا سور سباع کو بھی نجس کہا جائے گا، کیونکہ اس کا اختلاط لعاب کے ساتھ ہوتا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ماء کثیر پر محمول ہے کیونکہ مکہ اور مدینہ کے درمیانی حوض ماء کثیر تھے، اس کا قرینہ ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سُئِل عن الحیاض بین مکة والمدینة یَرِدُھا السباع والکلاب والحمر...الخ". اس حدیث میں کلاب (کتوں) کا بھی ذکر ہے حالانکہ کلاب کا جھوٹا بالاتفاق نجس ہے لہٰذا یہاں تاویل ضروری ہے کہ حدیث باب ماء کثیر پر محمول ہے۔(۱)

☆☆☆

باب نواقض الوضوء

"شک فی الحدث" کا حکم

" عن ابی ھریرةؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا کان احدکم فی الصلوٰۃ فوجد حرکةً فی دبرہ احدث اولم یحدث فاشکل علیه فلاینصرف حتی یسمع صوتاً او یجد ریحاً ...الخ "(رواہ ابوداؤد)

اگر کسی کو حدث یعنی بے وضوء ہونے کا یقین ہو، البتہ اس بات میں شک ہو رہا ہو کہ آیا حدث کے

(۱) نفحات التنقیح لشیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة: ۲/۲۶۵

عمرو بن العاصؓ کا یہ استفسار اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سور سباع نجس ہے ورنہ اس استفسار کی حاجت نہ ہوتی، لیکن حضرت عمرؓ نے حوض کے مالک کو یہ کہہ کر " یاصاحبَ الحوض لاتُخبِرنا ". خبر دینے سے منع کر دیا اور منشاء یہ تھا کہ محض احتمال کے پیش نظر پانی کو نجس نہیں کہا جائے گا۔

ایسے ہی لحم سباع چونکہ نجس ہے اس لئے ان کا لعاب بھی نجس ہوگا، کیونکہ وہ متولد من اللحم یعنی گوشت سے پیدا ہوا ہے، لہٰذا سور سباع کو بھی نجس کہا جائے گا، کیونکہ اس کا اختلاط لعاب کے ساتھ ہوتا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ماء کثیر پر محمول ہے کیونکہ مکہ اور مدینہ کے درمیانی حوض ماء کثیر تھے، اس کا قرینہ ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سُئِل عن الحیاض بین مکۃ والمدینۃ یَرِدُھا السباع والکلاب والحمر ... الخ". اس حدیث میں کلاب (کتوں) کا بھی ذکر ہے حالانکہ کلاب کا جھوٹا بالاتفاق نجس ہے لہٰذا یہاں تاویل ضروری ہے کہ حدیث باب ماء کثیر پر محمول ہے۔(۱)

☆☆☆

باب نواقض الوضوء

"شک فی الحدث" کا حکم

" عن ابی ھریرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا کان أحدکم فی الصلوۃ فوجد حرکۃً فی دبرہ احدث اولم یحدث فاشکل علیہ فلاینصرف حتی یسمع صوتاً او یجد ریحاً ... الخ "(رواہ ابوداؤد)

اگر کسی کو حدث یعنی بے وضوء ہونے کا یقین ہو، البتہ اس بات میں شک ہو رہا ہو کہ آیا حدث کے

(۱) نفحات التنقیح لشیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ: ۲/۲۶۵

بعد وضوء کیا تھا یا نہیں؟ ایسے شخص پر بالاجماع وضوء لازم ہے۔

اور اگر یقینی طہارت حاصل تھی، اس کے بعد اس بات میں شک ہوا ہے کہ حدث لاحق ہوا یا نہیں؟ تو اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء کے نزدیک ایسے شخص پر وضوء واجب نہیں ہے، خواہ یہ شک نماز کے اندر لاحق ہوا ہو یا نماز کے باہر۔ کیونکہ **الیقین لایزول إلا بمثله**.

حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر شک نماز کے اندر پیدا ہوا ہو تو وضو لازم نہیں اور اگر نماز کے باہر ہوا ہو تو وضو لازم ہے۔

امام مالکؒ کی اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں:

(۱) ایک قول تو جمہور کے مطابق ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اگر یہ شک اکثر ہو جاتا ہو تو پھر وضو لازم نہیں اور شک کثرت سے لاحق نہ ہوتا ہو تو پھر شک کے ساتھ نماز نہ پڑھے، بلکہ وضو کر لے۔

(۳) ایک قول یہ ہے کہ شک مطلقاً ناقضِ وضو ہے۔

(۴) ایک قول یہ ہے کہ خارجِ صلوٰۃ میں ناقض ہے، نہ کہ داخلِ صلوٰۃ میں۔ (۱)

داخلِ صلوٰۃ اور خارجِ صلوٰۃ میں فرق کی وجہ

داخلِ صلوٰۃ اور خارجِ صلوٰۃ میں فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدیث باب میں **" فی الصلوۃ "** کی قید مذکور ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر داخلِ صلوٰۃ شک فی الحدث کو ناقض قرار دیا جائے تو اس سے ابطالِ عمل لازم آتا ہے، اور یہ **" لاتبطلوا اعمالکم "** کے خلاف ہے۔ اور خارجِ صلوٰۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ (۲)

---

(۱) راجع لتفصیل المذاهب ، الدر المختار مع رد المحتار: ۱/۱۱۱، و المغنی لابن قدامة ۱۲۶/۱، ومختصر اختلاف العلماء: ۱/۱۵۳

(۲) الدر المنضود ، المعروف بطرب ابی داؤد: ۱/۳۱۰

حاصلِ کلام

حاصل یہ کہ جمہور کے نزدیک یقینی طہارت کے بعد شک فی الحدث ناقضِ وضو نہیں ہے اور نہ ہی وضو لازم ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک ان کے مشہور قول کے مطابق شک ناقضِ وضو ہے اور شک طاری ہونے کی صورت میں وضو لازم ہے۔

حدیث باب جمہور کے مذہب کی صریح دلیل ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث باب میں جس شخص کو نماز نہ چھوڑنے کا حکم دیا ہے یہ ایسا شخص ہے جس کو شک کرنے کی عادت ہوگئی ہے، ظاہر ہے کہ ایسے شخص کے واسطے اگر نقضِ وضو کا حکم ہوگا تو سخت حرج میں پڑ جائے گا۔

لیکن جمہور علماء فرماتے ہیں کہ حدیث باب عام ہے، اس میں کثرتِ شک والا شخص بھی داخل ہے اور وہ شخص بھی جس کو کثرت سے شک نہیں ہوتا۔(۱)

"وضو من ریح القُبل" کا حکم

"قال ابن المبارکؒ: إذا خرج من قُبُل المرأة الريح وجب عليها الوضوء"

(جامع الترمذي)

اس پر اتفاق ہے کہ خروج ریح من الدبر ناقضِ وضو ہے، البتہ خروج ریح من القُبل یعنی آگے کی طرف سے ہوا کا نکلنا ناقضِ وضو ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک ریحِ قُبل مطلقاً غیر ناقضِ وضو ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً ناقضِ وضو ہے۔

حنفیہ کا مسلک بھی امام مالکؒ کے موافق ہے کہ ریح قُبل سے وضو نہیں ٹوٹتا، شیخ ابن ہمامؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ریح القُبل درحقیقت ریح ہی نہیں ہوتی، بلکہ وہ محض عضلات کا اختلاج ہوتا ہے، جو ناقضِ وضو نہیں، اس کے علاوہ اگر اسے ریح تسلیم بھی کیا جائے تو صاحب ہدایہ اور صاحب بحر الرائق کے قول کے مطابق ریحِ قُبل محلِ نجاست سے گذر کر نہیں آتی، اس لئے ناقضِ وضو نہیں ہوتی، البتہ مفضاة (۲) کے

(۱) کشف الباری، کتاب الوضوء، ۱۳۷/۵، ۱۵۰۔

(۲) "مفضاة" اس عورت کو کہتے ہیں جس کے پیشاب و پاخانہ کے راستے ملے ہوئے ہوں۔

بارے میں احناف میں اختلاف ہے، کہ اس کا وضوریحِ قُبل سے ٹوٹتا ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

(۱)- ایک یہ کہ مفضاۃ پر وضو واجب ہے۔

(۲)- دوسرا یہ کہ اگر ریحِ قُبل منتن (بدبودار) ہو تو وضو واجب ہے، کیونکہ اس صورت میں یقین ہے کہ یہ محلِ نجاست سے ہو کر آئی ہے، اور اگر ریح منتن نہ ہو تو ناقضِ وضو نہیں۔

(۳)- تیسرا قول یہ ہے کہ مفضاۃ پر بھی وضو واجب نہیں، البتہ اس کے لئے مستحب اور بہتر ہے۔ اسی آخری قول پر فتویٰ بھی ہے، بہر حال مفضاۃ کے حق میں احتیاط اسی میں ہے کہ وضو کر لے۔(۱) واللہ اعلم

"وضو من النوم" کا حکم

"عن ابن عباسؓ انه رای النبي صلى الله عليه وسلم ...... قال: إن الوضوء لايجب إلاعلى مَن نام مضطجعاً فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله" (رواه الترمذي)

وضو من النوم کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں چنانچہ علامہ نوویؒ نے آٹھ اور علامہ عینیؒ نے دس اقوال نقل کئے ہیں، لیکن درحقیقت ان اقوال کا خلاصہ تین قول ہیں:

(۱)..... نوم مطلقاً غیر ناقض ہے، یہ مسلک حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت شعبہؒ سے منقول ہے۔

(۲)..... نوم مطلقاً ناقض ہے، خواہ قلیل ہو یا کثیر، یہ قول حضرت حسن بصریؒ، امام زہریؒ اور امام اوزاعیؒ سے منقول ہے۔

(۳)..... نوم غالب ناقض ہے اور نوم غیر غالب غیر ناقض ہے، یہ مسلک ائمہ اربعہ اور جمہور کا ہے۔(۲)

درحقیقت اس تیسرے قول کے قائلین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نوم بنفسہٖ ناقض نہیں بلکہ مظنۂ خروج ریح کی وجہ سے ناقض ہوتی ہے، چونکہ یہ مظنہ معمولی نیند سے پیدا نہیں ہوتا، اس لئے یہ مسلک اختیار

(۱) درس ترمذی: ۳۰۶/۱، ونفحات التنقیح: ۸۸/۲، والتفصیل فی السعایۃ: ۹۸/۱، ۹۹

(۲) وتفصیل المذاهب فی شرح مسلم للنووی: ۲۶۳/۱، وعمدۃ القاری: ۱۰۹/۳، ۱۱۰، والدر المنضود: ۱/

کیا گیا کہ نوم غیر غالب ناقض نہیں، البتہ نوم غالب یعنی ایسی نیند جس سے انسان بے خبر ہو جائے اور استرخاءِ مفاصل یعنی جوڑوں کا ڈھیلا ہونا متحقق ہو جائے ناقض وضو ہے، چونکہ حالت نوم میں خروج ریح کا علم نہیں ہو سکتا اس لئے استرخاءِ مفاصل کو شرعاً خروجِ ریح کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ حدیث باب میں "اذا اضطجع استرخت مفاصله" کے الفاظ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کا مدار استرخاءِ مفاصل پر ہے، لہٰذا اگر استرخاءِ مفاصل کے باوجود کسی کو عدم خروج کا یقین ہو تب بھی نقض وضو ہو جائے گا، جیسا کہ سفر کو قائم مقام مشقت کر کے قصر کا مدار اسی پر رکھ دیا گیا ہے۔

نومِ غالب کی تحدید میں اختلاف

پھر تیسرے قول والوں میں استرخاء مفاصل اور نوم غالب کی تحدید میں اختلاف ہو گیا، امام شافعیؒ نے زوال مقعد عن الارض کو استرخاءِ مفاصل کی علامت قرار دیا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک زوال مقعد کے ساتھ ہر نیند ناقض ہوگی۔

حنفیہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ نوم اگر ہیئتِ صلوٰۃ پر ہو تو استرخاءِ مفاصل نہیں ہوتا، لہٰذا ایسی نیند ناقض نہیں ہے، اور اگر نوم غیر ہیئتِ صلوٰۃ پر ہو تو پھر اگر تماسک المقعد علی الارض باقی ہے، تو ناقض نہیں ہے، اور اگر تماسک فوت ہو گیا تو ناقض ہے، مثلاً اضطجاع سے یا قفا پر لیٹنے سے یا کروٹ پر لیٹنے سے، اسی طرح اگر کوئی شخص ٹیک لگا کر بیٹھا ہوا اور اسی حالت میں سو جائے تو اگر نوم اس قدر غالب ہو کہ ٹیک نکال دینے سے آدمی گر جائے تو یہ نوم بھی ناقض ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تماسک فوت ہو گیا۔

بہر حال جمہور نے حدیثِ باب کا مطلب یہ بتایا ہے کہ نوم غیر غالب جس میں استرخاءِ مفاصل نہ ہو ناقضِ وضو نہیں ہوتی، اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اضطجاع سے اس لئے تعبیر فرمایا کہ عموماً اس قسم کی نیند اضطجاع کی حالت ہی میں ہوتی ہے۔

دلائلِ فقہاء

حضرات جمہور کا استدلال تو حدیث باب سے ہے جس کی تفصیل گذر چکی۔

البتہ جو حضرات نیند کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں ان کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے: " قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينامون ثم يقومون فيصلون

ولا یتوضّؤن"۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوم سے مراد نوم غیر غالب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ صحابۂ کرامؓ کی یہ نیند نمازِ عشاء کے انتظار میں تھی، اور ظاہر ہے کہ نماز کے انتظار میں نوم کا غالب ہونا مشکل ہے۔

اور جو حضرات نیند کو مطلقاً ناقض کہتے ہیں ان کا استدلال سنن دارمی میں حضرت علیؓ کی حدیث سے ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وكاء السه العينان فمن نام فليتوضأ"۔

"وکاء" اس ڈوری کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے تھیلی وغیرہ کو باندھا جاتا ہے۔ "السہ" اصل میں سرین کو کہتے ہیں یہاں پر حلقۂ دبر مراد ہے، منشاء یہ ہے کہ جب تک انسان بیدار رہتا ہے تو خروجِ ریح بے تکلف بلا ارادہ بالعموم نہیں ہوتا انسان کا اختیار اس پر رہتا ہے اور جب سو جاتا ہے تو یہ اختیار باقی نہیں رہتا، جس کی وجہ سے خروجِ ریح کا قوی امکان رہتا ہے، بہرحال اس روایت میں نوم کو مطلقاً ناقض کہا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں مطلقاً نیند کا ذکر ہے مگر دیگر احادیث سے اس کو نوم مستغرق کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔(۱) واللہ اعلم

"وضو ممّامسّتِ النار" کا حکم

"عن أبی هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الوضوء ممّامسّت النار" (رواه الترمذي)

"وضو مما مست النار" یعنی آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے کی وجہ سے وضو واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ وضو مما مست النار کے بارے میں صحابہ کی ابتدائی دور میں اختلاف تھا، لیکن علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وضو مما مست النار واجب نہیں۔(۲)

---

(۱) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۳۰۷/۱، وتوضيحات شرح المشكوٰة: ۵۲۳/۱، ونفحات التنقيح: ۹۳/۲

(۲) شرح صحيح مسلم للنووی: ۱۵۶/۱، وفتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم. ۱۰۵/۳، باب الوضوء مما مست النار.

۔ جوحضرات وجوب کے قائل تھے وہ بعض قولی یا فعلی احادیث سے استدلال کرتے تھے، مثلاً حدیث باب۔

لیکن جمہوران بیشاراحادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضوء ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ ترمذی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "قال كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترک الوضوء مما غیّرت النار "۔

حدیث باب کے جوابات

جمہور کی طرف سے حدیث باب اوراس جیسی دوسری احادیث کے تین مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱)...."وضـو ممامســت النار " کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، اوراس کی دلیل ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "قال كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترک الوضوء مماغیرت النار "۔

(۲)....وضو کا حکم استحباب پرمحمول ہے، نہ کہ وجوب پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو بھی ثابت ہے اور ترکِ وضو بھی، اور یہ استحباب کی شان ہے۔

(۳)....اس باب میں وضو سے مراد وضوءِ اصطلاحی نہیں بلکہ وضوءِ لغوی ہے، یعنی ہاتھ منہ دھونا، اس کی دلیل ترمذی میں حضرت عکراش بن ذویبؓ کی روایت ہے، جس میں وہ ایک دعوت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " ثم أتينا بماء فغسل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ومسح ببلل كفيه وجهه وذراعيه ورأسه وقال: ياعكراش هذا الوضوء مماغيرت النار " .(۱)

"وضو من لحوم الإبل" کا حکم

" عن البراء بن عازبؓ قال: سُئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحوم الإبل فقال: توضّئوا منها "(رواه الترمذي)

" وضو من لحوم الابل" یعنی اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہوجاتا ہے یا نہیں؟

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اگرچہ وضو مما مست النار کے قائل نہیں، لیکن وضو من لحوم الابل کو واجب

(۱) مختصراً من درس ترمذی : ۱/ ۳۱۰ ، کذافی نفحات التنقیح : ۲/ ۸۲

کہتے ہیں، خواہ اس کا اکل بغیر طبخ کے کیوں نہ ہو یعنی اگر چہ وہ پکایا ہوا نہ ہو، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

جمہور کا مسلک یہاں بھی یہ ہے کہ وضوء من لحوم الابل واجب نہیں (۱)، اور حدیث باب میں وضو سے مراد ہاتھ منہ دھونا ہے اور یہ امر استحباب کے لئے ہے، اور استحباب کی دلیل معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرۃ السوائیؓ کی حدیث ہے "قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت إنا أهل بادية وماشية فهل نتوضأ من لحوم الإبل وألبانها؟ قال نعم، قلت فهل نتوضأ من لحوم الغنم وألبانها؟ قال لا".

مذکورہ حدیث میں البان (دودھ) کا بھی ذکر ہے، حالانکہ البانِ ابل سے وجوبِ وضو کے نہ امام احمدؒ قائل ہیں نہ امام اسحاقؒ، جب وضوء من البان الابل بالاجماع استحباب پر محمول ہے تو وضوء من لحوم الابل بھی اسی پر محمول ہوگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اب سوال یہ ہے کہ خاص طور سے لحوم ابل پر یہ حکم کس وجہ سے لگایا گیا؟

اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہؒ نے یہ دیا کہ دراصل اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کے لئے حرام کر دیا گیا تھا، لیکن امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیمات کے لئے جائز کر دیا گیا، لہٰذا اباحت کے شکرانہ کے طور پر وضو کو مشروع و مستحب کر دیا گیا۔ (۲)

نیز لحوم والبان ابل میں دسومت (چکناہٹ) اور بو زیادہ ہوتی ہے، اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا۔ (۳)

"وضوء من مسّ الذّكر" کا حکم

"عن بسرة بنت صفوانؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَن مسّ ذكره فلا يُصلِّ حتى يتوضأ" (رواه الترمذي)

---

(۱) راجع، شرح صحیح مسلم للنوویؒ: ۱/۱۵۸

(۲) راجع، حجۃ اللہ البالغۃ: ۱/۱۷۷

(۳) درس ترمذی: ۱/۳۱۴، ونفحات التنقیح: ۲/۸۵

فقہاء و محدثین کے درمیان یہ مسئلہ معرکۃ الآراء ہے کہ مسّ ذکر یعنی ذکر کا چھونا موجب وضو ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر مسِ ذکر بباطن الکف بلا حائل ہو تو ناقضِ وضو ہے، اور عورت کے مسِ فرج کا بھی یہی حکم ہے، اور مسِ دبر بھی ناقضِ وضو ہے عندہٗ۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسِ ذکر و فرج و دُبر کسی سے وضو واجب نہیں، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

البتہ ان دو حضرات کی دوسری روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

شافعیہ کی دلیل حضرت بسرۃ بنتِ صفوانؓ کی روایت باب ہے" أن النبي صلى الله عليه وسلم قال مَن مسّ ذكره فلايصل حتىٰ يتوضأ ". اس میں انہوں نے باطنِ کف بلا حائل کی قید مجمع الزوائد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ثابت کی ہے، جو مسندِ احمد وغیرہ میں مروی ہے" إن النبي صلى الله عليه وسلم قال من أفضىٰ بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء ".

حضرت بسرہؓ کی روایت کے بعض طرق میں مس فرج کا بھی ذکر آیا ہے چنانچہ دارقطنی (۱/۱۴۷) میں اسماعیل بن عیاش کے طریق سے یہ الفاظ مروی ہیں " وإذا مسّتِ المرأة قُبلها فلتتوضأ "اس سے امام شافعیؒ نے مسِ فرج امرأۃ سے وجوبِ وضو کا حکم مستنبط کیا ہے۔

حنفیہ کی دلیل ترمذی میں حضرت طلق بن علیؓ کی روایت سے ہے"عن النبي صلى الله عليه وسلم قال هل هو إلا مضغة منه او بضعة منه " کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ وہ تو صرف جسم کا ایک لوتھڑا ہے یا جسم کا ایک حصہ ہے۔

مدارِ اختلاف

دراصل اس باب میں اختلاف کی وجہ احادیث کا تعارض ہے، اس باب میں دو حدیثیں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، ایک حضرت بسرہؓ کی روایت جس سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں، دوسری حضرت طلق

(۱) راجع، اوجز المسالک: ۱/۲۶۹

بن علیؓ کی روایت جس سے احناف استدلال کرتے ہیں، اب مسئلہ یہ ہے کہ ان میں سے کونسی حدیث کو اختیار کیا جائے؟

انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ قابلِ استدلال ہیں، اگرچہ تھوڑا تھوڑا کلام دونوں کی سندوں پر ہوا ہے۔(۱)

لیکن امام اعظم ابوحنیفہؒ نے حضرت طلقؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور وجوہِ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

حضرت طلقؓ کی روایت کی وجوہِ ترجیح

(۱)......اگر حضرت بسرہؓ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت طلقؓ کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے، حالانکہ سنداً وہ بھی قابل استدلال ہے، اس کے برخلاف اگر حضرت طلقؓ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت بسرہؓ کی حدیث کا ترک لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اسے استحباب پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

(۲)......تعارضِ احادیث کے وقت ایک فیصلہ کن چیز صحابہ کرامؓ کا تعامل اور ان کے آثار ہوتے ہیں، اس لحاظ سے بھی حضرت طلقؓ کی حدیث راجح ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ کی اکثریت نے اسی کے مطابق عمل کیا ہے۔

(۳)......تعارضِ احادیث کے وقت قیاس کی طرف بھی رجوع کیا جاتا ہے، اور قیاس سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ بول و براز یعنی پیشاب و پاخانہ وغیرہ جو نجس العین ہیں ان کا چھونا کسی کے نزدیک بھی ناقض نہیں، لہٰذا اعضاء مخصوصہ (قُبل و دبر) جن کا طاہر ہونا متفق علیہ ہے ان کا مَس اور چھونا بطریق اولیٰ ناقض نہ ہونا چاہئے، واللہ اعلم (۲)

"وضوء مِن مسّ المرأة" کا حکم

"عن عائشةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قبّل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلوٰة ولم يتوضّأ" (رواه الترمذي)

"وضوء من مسّ المرأة" یعنی عورت کے چھونے اور مَس کرنے سے وضو واجب ہو جاتا ہے؟

(۱) راجع للتفصيل، درس ترمذی للأستاذ المحترم شيخ الإسلام محمد تقي العثماني حفظهم الله تعالى: ۱/۳۱۶

(۲) والتفصيل في درس ترمذی: ۱/۳۱۵، ونفحات التنقيح: ۲/۹۷

یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنفیہ کے نزدیک مس مرأۃ مطلقاً غیر ناقض ہے، مگر یہ کہ مباشرت فاحشہ ہو۔

امام شافعیؒ کے ہاں اجنبی عورت کا مَس مطلقاً ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بلا شہوت، البتہ محرم عورت اور نابالغ بچی کے مَس میں ان کے دو قول ہیں، راجح قول کے مطابق ناقض نہیں ہے البتہ شافعیہ کے نزدیک صرف ایک شرط ہے، کہ وہ مَس بلا حائل ہو۔

امام مالکؒ کے نزدیک تین شرائط کے ساتھ موجب وضو ہے، ایک یہ کہ کبیرہ ہو، دوسرے یہ کہ اجنبیہ ہو، یعنی محرم نہ ہو، تیسرے یہ کہ مس بالشہوۃ ہو۔

امام احمدؒ سے علامہ ابن قدامہؒ نے تین روایتیں نقل کی ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، ایک شافعیہ کے مطابق اور ایک مالکیہ کے مطابق۔(۱)

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کے پاس اس مسئلہ میں کوئی حدیث موجود نہیں، بلکہ ان کا استدلال آیتِ قرآنی "أو لٰمستم النساء" (من باب المفاعلة) سے ہے، اور وہ اس کو لمس بالید یعنی ہاتھ سے چھونے پر محمول کرتے ہیں، اور اس کے لئے حمزہ اور کسائی کی قراءت " أَوْ لَمَسْتُمُ " (بصيغه ثلاثی مجرد) سے استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ لفظ "لمس" کا اطلاق لمس بالید ہی پر ہوتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں عدمِ وجوبِ وضو پر احناف کے دلائل یہ ہیں:

(۱)......حضرت عائشہؓ کی حدیث باب۔" ان النبي صلى الله عليه وسلم قبّل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلوة ولم يتوضأ ".

(۲)......صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ "میں تہجد کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لیٹی رہتی تھی، جب آپ سجدہ کرتے مجھے غمز فرماتے، تو میں اپنے پاؤں ہٹالیتی"۔

(۲)......سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ ہی کی دوسری حدیث ہے "عن عائشةؓ قالت إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلّي وإني لمعترضة بين يديه اعتراض الجنازة حتیٰ

(۱) انظر لتفصيل المذاهب ، المجموع شرح المهذب : ۳۰/۲ ، وفتح الملهم : ۳۰۸/۳ ، أقوال العلماء في أن لمس المرأة هل ينقض الوضوء أم لا ؟

إذا أراد أن يوتر مسّني برجله".

ان روایات سے واضح طور پر مسِ امرأہ کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ "أو لامستم النساء" جماع سے کنایہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں اصل مقصود تیمم کا بیان ہے، اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ تیمم حدث اصغر اور حدث اکبر(۱) دونوں سے ہوسکتا ہے، "أو جاء أحد منكم من الغائط" سے حدث اصغر کو بیان کیا گیا، اور حدث اکبر کے لئے "أو لامستم" کے کنائی الفاظ استعمال کئے گئے، اگر "أو لمستم" کو بھی حدث اصغر پر محمول کرلیا گیا تو یہ آیت حدث اکبر کے بیان سے خالی رہ جائے گی۔

نیز "لامستم" باب مفاعلہ سے ہے جو مشارکت پر دلالت کرتا ہے، اور مشارکت جماع اور مباشرت فاحشہ ہی میں ہوسکتی ہے، رہی وہ قرائت جس میں "لمستم" (بصيغه ثلاثي مجرد) آیا ہے وہ بھی جماع ہی سے کنایہ ہے، چنانچہ حافظ ابن جریرؒ وغیرہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ یہاں جماع مراد ہے، حضرت ابن عباسؓ نے اس کے استشہاد میں دوسری آیت "وإن طلّقتموهنّ من قبل أن تمسّوهنّ" کو پیش کیا ہے، کہ یہاں بالاتفاق جماع مراد ہے مس بالید مراد نہیں، لہٰذا جس طرح لفظ "مس" جماع سے کنایہ ہوسکتا ہے، لفظ "لمس" بھی ہوسکتا ہے، خاص طور سے ان مذکورہ احادیث کی موجودگی میں جو ترک الوضوء من المس پر دلالت کرتی ہیں۔(۲)

"وضوء من القيء والرعاف" کا حکم

"عن أبي الدرداءؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاء فتوضأ... الخ" (رواه الترمذي)

قے اور رعاف سے وضو کا مسئلہ ایک اصولی اختلاف پر متفرع ہے، وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک کوئی بھی نجاست جسم کے کسی بھی حصہ سے خارج ہو وہ ناقض وضو ہے، خواہ خروج نجاست عادۃً ہوا ہو خواہ بیماری

(۱) حدث اصغر سے مراد وہ حدث ہے جو موجب وضوء ہو اور حدث اکبر وہ ہے جو موجب غسل ہو۔

(۲) والتفصيل في درس ترمذي: ۱/۳۲۳، ونفحات التنقيح: ۲/۱۰۵

کی وجہ سے، یہی مسلک ہے حنابلہ اور امام اسحاقؒ کا۔

اس کے برعکس امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف اس نجاست کا خروج ناقضِ وضوء ہوتا ہے، جو خود بھی معتاد ہو اور اس کا مخرج یعنی نکلنے کی جگہ بھی معتاد ہو، جیسے بول و براز، لہٰذا قے، رعاف اور خون ان کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ اس کا مخرج معتاد نہیں، اور اگر سبیلین (قُبل و دُبر) سے بول و براز، منی، مذی، ودی اور ریح کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ بھی ان کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ مخرج تو معتاد ہے لیکن خارج معتاد نہیں، البتہ دمِ استحاضہ اگرچہ خارج غیر معتاد ہے، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس سے قیاساً تو وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے لیکن امرِ تعبدی (خلاف القیاس ہونے) کے طور پر اس کو ناقضِ وضو مانتے ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مخرج کا معتاد ہونا ضروری ہے، لیکن خارج کا معتاد ہونا ضروری نہیں، لہٰذا اگر سبیلین سے غیر معتاد یعنی بول و براز کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ ان کے نزدیک ناقض ہے۔(۱)

لہٰذا غیر سبیلین سے کسی نجاست کے خروج سے نہ مالکیہ کے نزدیک وضو ٹوٹتا ہے، نہ شافعیہ کے نزدیک، جبکہ حنفیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔

دلائل احناف

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)...... حضرت ابوالدرداءؓ کی حدیث باب۔ "عن أبي الدرداءؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاء فتوضأ، فلقيتُ ثوبان في دمشق فذكرت ذلك له فقال: صدق، أنا صببتُ له وضوئه".

(۲)...... حضرت تمیم داریؓ کی روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الوضوء من كل دم سائل".

(۳)...... ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت ہے "قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلوٰته وهو في ذلك لا يتكلم".

---

(۱) انظر لهذه المذاهب، المغني لابن قدامة: ۱/۱۱۱، ونيل الأوطار: ۱/۲۲۳، والسعاية: ۱/۲۱۸

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... پہلا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے "ویُذکر عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان في غزوة ذات الرقاع فرمى رجل .. ....بسهم فنزفه الدم فركع وسجد ومضى في صلوٰته" اس واقعہ کی تفصیل امام ابوداؤدؒ نے مسنداً روایت کی ہے، یہ صحابی جنہیں تیر لگا تھا حضرت عباد بن بشرؓ تھے۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں، اور بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر کے دوسری احادیث کے مقابلہ میں صحابی کا فعل حجت نہیں ہوسکتا، پھر اگر اس حدیث سے عدمِ انتقاضِ وضو یعنی وضو نہ ٹوٹنے پر استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس سے خون کی طہارت پر بھی استدلال درست ہونا چاہئے اس لئے کہ ابوداؤدؒ کی تصریح کے مطابق ان کو تین تیر لگے تھے، اس لئے یہ ممکن نہیں کہ ان کے کپڑے خون سے ملوث نہ ہوئے ہوں "فماهو جوابكم عن نجاسة الدم فهو جوابنا عن انتقاض الوضوء".

یہ جواب تو الزامی تھا، اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عبادؓ نماز اور تلاوت قرآن کی لذت میں اس قدر محو تھے کہ یا تو انہیں خون نکلنے کا پتہ ہی نہ چلا یا چلا بھی تو غلبۂ لذت کی وجہ سے نماز نہ توڑ سکے، یہ غلبہ حال اور استغراق کی کیفیت تھی، جس سے کوئی مسئلہ مستنبط نہیں کیا جاسکتا۔

(۲)..... ان حضرات کا دوسرا استدلال بخاری میں حضرت حسن بصریؒ کے قول سے ہے، کہ "مازال المسلمون يصلون في جراحاتهم".

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت حسن بصریؒ کی مراد وہ زخم ہیں جن سے خون نہ بہہ رہا ہو، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں صحیح سند کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے، "انه كان لايرى الوضوء من الدم الاماكان سائلاً".(۱)

☆☆☆

(۱) راجع للتفصیل، درس ترمذی: ۱/۳۳۰، ونفحات التنقیح: ۲/۱۱۲

باب المسح على الخفين

مسح علی الخفین کی مدت

" عن خزيمة بن ثابتؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سُئِل عن المسح على الخفين فقال: للمسافر ثلٰث وللمقيم يوم "(رواه الترمذي)

یہ حدیث اس بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسح علی الخفین کی مدت مقیم کے لئے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں۔

جمہور کے برخلاف امام مالکؒ اور لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسح کی کوئی مدت مقرر نہیں، بلکہ جب تک موزے پہنے ہوئے ہوں ان پر مسح کیا جا سکتا ہے، امام مالکؒ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے۔

(۱)......ابوداؤد میں حضرت خزیمہ بن ثابتؓ کی روایت ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم المسح على الخفين للمسافر ثلاثة أيام وللمقيم يوم وليلة ، قال أبو داؤد :رواه منصور بن المعتمر عن إبراهيم التيمي بإسناده قال فيه "ولو استزدناه لزادنا ". اس حدیث کے آخری جملہ یعنی "ولو استزدناه لزادنا " سے معلوم ہوتا ہے کہ توقیتِ مسح یعنی مسح کو وقت کے ساتھ موقت کرنا لازم نہیں۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جملہ سے عدم توقیت پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ "لو" کلام عرب میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کے لئے آتا ہے، لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدتِ مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی فرما دیتے، لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی۔

(۲)......امام مالکؒ کا دوسرا استدلال ابوداؤد میں حضرت أبی بن عمارةؓ کی روایت سے ہے "إنه قال يارسول الله ! أ امسح على الخفين ؟قال نعم قال يوماً؟قال......ويومين،قال ثلاثة ؟ قال نعم وماشئت " اس روایت میں تصریح ہے کہ توقیت ضروری نہیں ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت سنداً ضعیف ہے، چنانچہ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں، "وقد

اختلف في إسناده وليس هو بالقوي ".(۱)

مسح اعلی الخف پر ہوگا یا اسفل الخف پر

" حدثنا الوليد بن مسلم أخبرني ثور بن يزيد عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة عن المغيرة بن شعبةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح أعلى الخف وأسفله " (رواه الترمذي)

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسح علی الخفین اعلی الخف اور اسفل الخف دونوں پر کرنا چاہئے یا فقط اعلی الخف پر؟

چنانچہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلی و اسفل دونوں جانبوں میں ہوگا، پھر امام مالکؒ تو جانبین کے مسح کو واجب کہتے ہیں، اور امام شافعیؒ اعلی کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف اعلی الخف کا مسح ضروری ہے، اور اسفلِ خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے۔(۲)

مستدلاتِ ائمہ

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حضرات حنفیہ اور حنابلہ ترمذی میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں" قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين ظاهرهما ".

نیز ابوداؤد میں اسنادِ حسن کے ساتھ حضرت علیؓ کا ارشاد مروی ہے" عن عليٍّ قال: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولىٰ بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه ".

---

(۱) مختصراً من درس ترمذی: ۳۳۳/۱، وکذا في نفحات التنقيح: ۲۹۳/۲، وفتح الملهم: ۱۸/۳، باب التوقيت في المسح على الخفين.

(۲) راجع، معارف السنن: ۳۳۹/۱

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "ھذا حدیث معلول، وسالتُ اباززعة ومحمداً یعنی البخاری عن ھذاالحدیث، فقالا: لیس بصحیح، وکذاضعفه ابوداؤد".

امام ابوزرعہؒ، امام بخاریؒ، امام ابوداؤدؒ اور امام ترمذیؒ یہ چار جلیل القدر ائمہ حدیث اس حدیث کی تضعیف پر متفق ہیں اس لئے یہ روایت قابل استدلال نہ ہوگی۔

رہا اس حدیث کو معلول کہنا سو اس کی ایک وجہ (۱) یہ ہے کہ ثور بن یزید سے سوائے ولید بن مسلم کے کسی نے اس روایت کو مسنداً نقل نہیں کیا، سب "عن کاتب المغیرہ" کے بعد "عن النبي صلی الله علیه وسلم" نقل کرتے ہیں، مغیرہ کا واسطہ کوئی ذکر نہیں کرتا لہٰذا یہ روایت کاتب المغیرہ کی مرسل ہے اور ولید بن مسلم کو وہم ہوا ہے اس لئے انہوں نے اس کو مسنداً روایت کیا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں دو طرح سے انقطاع پایا جاتا ہے، ایک یہ کہ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ ثور بن یزید کا سماع رجاء بن حیوہ سے ثابت نہیں اور دوسرا یہ کہ رجاء بن حیوہ کے کاتب مغیرہ سے سماع میں کلام کیا گیا ہے اور اس کو تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ (۲)

مسح علی الجوربین کا مسئلہ

"عن المغیرة بن شعبةؓ قال: توضأ النبي صلی الله علیه وسلم ومسح علی الجوربین والنعلین" (رواہ الترمذي)

"جَوْرَب" سوت یا اون کے موزوں کو کہتے ہیں، اگر ایسے موزوں پر دونوں طرف چمڑا بھی چڑھا ہوا ہو تو اسے مُجلّد کہتے ہیں، اور اگر صرف نچلے حصہ میں چمڑا چڑھا ہوا ہو تو اسے منعل کہتے ہیں، اور اگر موزے پورے کے پورے چمڑے کے ہوں، یعنی سوت وغیرہ کا ان میں بالکل دخل نہ ہو تو ایسے موزوں کو خفین کہتے ہیں۔

خفین، جوربین مجلدین اور جوربین منعلین پر بالاتفاق مسح جائز ہے، اور اگر جوربین مجلد یا منعل

(۱) حدیث باب کے معلول ہونے کی دیگر وجوہات کے لئے ملاحظہ فرمائے، درس ترمذی: ۱/۳۳۹

(۲) درس ترمذی: ۱/۳۳۷ و نفحات التنقیح: ۲/۲۹۸

نہ ہوں اور رقیق ہو یعنی ان میں ثخین کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں تو ان پر مسح بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ جوربین غیر مجلدین وغیر منعلین ثخینین پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، ثخینین کا مطلب یہ ہے کہ ان میں تین شرائط پائی جاتی ہوں:

(۱)......شفاف نہ ہوں، یعنی اگر ان پر پانی ڈالا جائے، تو پاؤں تک نہ پہنچے۔

(۲)......مستمسک بغیر استمساک ہوں، یعنی بغیر بندش کے پنڈلی پر بندھے ہوئے ہوں۔

(۳)......ان میں تتابع مشی یعنی مسلسل چلنا ممکن ہو۔

ایسے موزوں پر مسح کے جواز میں اختلاف ہے۔

اختلافِ فقہاء

جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ ان پر مسح جائز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا اصل مذہب عدم جواز کا ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا، لہٰذا اب اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ جوربین ثخینین پر مسح جائز ہے۔(۱)

مسح علی العمامہ کا مسئلہ

"عن المغيرة بن شعبةؓ قال: توضأ النبي صلى الله عليه وسلم ومسح على الخفين والعمامة "(رواه الترمذي)

"مسح علی العمامہ" یعنی پگڑی پر مسح کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ اور وکیع بن الجراحؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسح علی العمامہ پر اکتفاء جائز ہے۔(۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک مسح علی العمامہ پر اکتفاء تو درست نہیں، لیکن سر کی مقدار مفروض کا مسح کرنے

(۱) درس ترمذی باختصار: ۱/۳۲۹، والدلائل فی نفحات التنقیح: ۲/۳۰۰

(۲) البتہ امام احمدؒ نے مسح علی العمامہ پر اکتفاء کے جواز کے لئے تین شرطیں لگائی ہیں: (۱) عمامہ کا بحالت طہارت سر پر باندھنا، (۲) کسی ایسے حصے کا جو عادۃً مکشوف (کھلا) نہیں ہوتا غیر مکشوف ہونا، (۳) عمامہ کا علی طریق المسلمین سر پر باندھنا، طریق مسلمین کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ یا تو ایک پیچ ٹھوڑی کے نیچے نکالا گیا ہو، اور یا پھر پیچھے کی جانب شملہ چھوڑا گیا ہو، اگر یہ تین شرطیں پائی جائیں گی تو مسح علی العمامہ جائز ہے ورنہ نہیں۔ دیکھئے: لمعات التنقیح: ۲/۸۶، والمغنی لابن قدامۃ: ۱/۱۸۵، ونفحات التنقیح: ۲/۱۹۰

کے بعد سنتِ استیعاب عمامہ پر ادا کی جاسکتی ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنتِ استیعاب بھی مسح علی العمامہ سے ادا نہیں ہوتی۔(۱)

دلائلِ فقہاء

قائلین جواز حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

نیز وہ حضرت بلالؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں "عن بلالؓ ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين والخمار...ای العمامة".

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال آیت قرآنی "وامسحوا برؤسكم" سے ہے کہ یہ قطعی ہے، اور مسح علی العمامہ کی احادیث اخبار آحاد ہیں جن سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن نہیں۔(۲)

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب اور مسح علی العمامہ کی دوسری حدیث کا تعلق ہے، جمہور کی طرف سے اس کے جوابات اور توجیہات یہ ہیں:

(۱)......مسح علی العمامہ کی روایات محتمل التاویل ہیں، اور حافظ زیلعیؒ کے بقول جن روایتوں میں مسح علی العمامہ کا ذکر ہے وہ مختصر ہیں، اصل میں " مسح على ناصيته وعمامته " تھا جس کی مختصر شکل صرف " على عمامته " بن گئی، چنانچہ بعض روایات میں ناصیہ کی تصریح موجود ہے، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں " وذكر محمد بن البشار في هذا الحديث في موضع آخر " انه مسح على ناصيته وعمامته ".

اس روایت کے پیشِ نظر یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی عمامہ کا مسح نہیں فرمایا، لہٰذا اب مسح علی العمامہ کی تمام روایات کا محمل یہ ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی مقدار مفروض کا مسح فرمایا، اس کے بعد عمامہ پر ہاتھ پھیرا، اور یہ عمل بیان جواز کے لئے تھا۔

(۲)......بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح رأس کے بعد عمامہ کو درست فرمایا ہوگا، جسے راوی نے مسح علی العمامہ سمجھ لیا، لیکن یہ جواب کمزور ہے، کیونکہ یہ ثقہ راویوں کی

(۱) راجع ، المجموع شرح المهذب : ۱/۴۰۷ ، وفتح الملهم : ۳/۱۳ ، باب المسح على الناصية والعمامة .

(۲) ملخصاً من درس ترمذی : ۱/۳۵۱ ، راجع للتفصيل ، الدر المنضود : ۱/۲۸۴ ، ونفحات التنقيح : ۲/۱۹۰

فہم پر بدگمانی کی حیثیت رکھتا ہے۔

(۳)......ایک جواب امام محمدؒ نے یہ دیا ہے کہ مسح علی العمامہ منسوخ ہو چکا ہے، چنانچہ مؤطا میں لکھتے ہیں "بلغنا أن المسح على العمامة كان فترك".(۱)

☆☆☆

باب الغُسل

غسل میں دلک کی شرعی حیثیت

" عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ...... ثم يصبّ على رأسه ثلاث غرف بيديه ...إلخ "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ غسل میں "دلک" یعنی ہاتھوں سے جسم کا ملنا ضروری ہے یا نہیں۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک غسل میں صرف پورے جسم تک پانی پہنچانا ضروری ہے، "دلک" ضروری نہیں، اس لئے صرف "انغماس" یعنی غوطہ لگانے کی صورت میں جمہور کے نزدیک غسل ہو جاتا ہے۔

البتہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محض غوطہ لگانے اور جسم پر پانی بہانے سے غسل مکمل نہ ہوگا، بلکہ دلک ضروری ہے۔

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے اور امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔(۲)

غسلِ فرض میں عورتوں کیلئے چٹیا کھولنے کا حکم

" عن أم سلمةؓ قالت: قلت : يارسول الله ! إني امرأة أشدُّ ضَفرَ رأسي أفأنقضه لغسل الجنابة ؟ قال: لا، إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين

(۱) انظر لمزید الأجوبة ، الدر المنضود: ۱/۲۸۵

(۲) إنعام الباری بتغییر یسیر: ۲/۳۳۰، وانظر أیضاً ، درس ترمذی : ۱/۳۵۳، والدر المنضود: ۱/۲٦۸

علیک الماء، فتطهّرین "(رواه مسلم)

جمہور فقہاء کے نزدیک عورتوں کے لئے غسلِ جنابت اور غسلِ حیض دونوں میں نقضِ ضفائر یعنی چٹیا کھولنا ضروری نہیں، اگر بالوں کے اصول اور جڑوں تک پانی پہنچ جاتا ہے، اور اگر بغیر نقضِ ضفائر پانی بالوں کے اصول تک نہیں پہنچتا تو پھر نقضِ ضفائر ضروری ہے۔

جبکہ ابراہیم نخعیؒ مطلقاً عورت کے لئے نقضِ ضفائر کو واجب قرار دیتے ہیں۔

البتہ حسن بصریؒ اور امام طاؤسؒ کے نزدیک یہ رخصت صرف غسل جنابت میں ہے کہ اس میں نقضِ ضفائر ضروری نہیں چونکہ وہ کثیر الوقوع ہے اور غسلِ حیض میں نقضِ ضفائر ضروری ہے، چونکہ وہ عموماً ایک ماہ کے بعد ہوتا ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

حضرت ابراہیم نخعیؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے: " إنه یامر النساء إذا اغتسلن أن ینقضن رؤسهنّ "۔

حضرت حسن بصریؒ اور طاؤسؒ حضرت ام سلمہؓ کی روایتِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں صرف غسلِ جنابت کا ذکر ہے، حیض کا ذکر نہیں کیا گیا۔

لیکن یہ روایت ان کے مدعیٰ کے لئے مفید نہیں کیونکہ اسی روایت کے بعض طرق میں " افانقضه للحیضة والجنابة " دونوں مذکور ہیں، اور قاعدہ ہے کہ روایتِ مشتملہ علی الزیادۃ کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے زیادتی کا اعتبار ہوگا اور جنابت اور حیض دونوں میں عورتوں کے لئے نقضِ ضفائر لدفع الحرج ضروری قرار نہیں دیا جائے گا۔

اور حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا عورتوں کے غسل کے لئے نقضِ ضفائر کا حکم دینا اس صورت پر محمول ہے کہ جب اصولِ شعر تک پانی نہ پہنچتا ہو، یا یہ کہئے کہ یہ ان کا مذہب تھا اور حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ان تک نہیں پہنچی تھی، اور یا یہ کہا جائے گا کہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ حکم علی سبیل الوجوب نہ تھا بلکہ استحباباً یا احتیاطاً وہ عورتوں کو غسل کے لئے نقضِ ضفائر کا حکم دیتے تھے۔(۲)

---

(۱) راجع، شرح مسلم للنووی ۱/ ۱۵۰

(۲) راجع، المصدر السابق، ولمعات التنقیح ۲/ ۲۲۱، وكشف الباری، كتاب الحیض: ۳۹۰

غسلِ فرض میں مرد کیلئے چٹیا کھولنے کا حکم

رہا یہ مسئلہ کہ اگر مرد بھی ضفائر رکھتا ہو تو اس کے لئے اس کا کھولنا ضروری ہے یا نہیں تو اس بارے میں صحیح یہی ہے کہ مردوں کے لئے نقضِ ضفائر ضروری ہے،(۱) چنانچہ ابوداؤد میں ایک روایت ہے: " انهم استفتوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: أما الرجل فلينشر رأسه، فليغسله حتى يبلغ أصول الشعر وأما المرأة فلا عليها أن لا تنقضه لتغرف على رأسها ثلاث غرفات بكفيها ".

نیز مردوں کے حق میں حرج بھی نہیں ہے کیونکہ ان کے لئے حلق یعنی بال منڈانا بھی جائز ہے جبکہ عورتوں کے لئے حلق ممنوع ہے، اس لئے مردوں کے لئے نقضِ ضفائر کو ضروری قرار دیا جائے گا۔(۲)

غُسل سے پہلے اور بعد وضو کرنے کا حکم

" عن عائشةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يتوضأ بعد الغسل " (رواه الترمذي)

غسل سے پہلے وضو کے استحباب پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا اتفاق ہے، علامہ ابن عبدالبرؒ اور ابن بطالؒ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

لیکن بعد کے علماء نے وضوء قبل الغسل میں داؤد ظاہریؒ اور ابوثورؒ کا اختلاف نقل کیا ہے، حتیٰ کہ حافظ ابن حجرؒ نے ان دو حضرات کے اختلاف کی وجہ سے اجماع کے قول کو مردود کہا ہے۔(۳)

اور جہاں تک غسل کے بعد وضو کرنے کا تعلق ہے، بعض حضرات نے اس کو واجب قرار دیا ہے۔

لیکن علامہ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غسل کے بعد دوبارہ وضو نہیں کیا جائے گا۔(۴)

---

(۱) راجع، البحر الرائق: ۵۲/۱

(۲) نفحات التنقیح: ۲۲۲/۲

(۳) فتح الباری: ۳۶۷/۱، ودرس ترمذی: ۳۵۵/۱، وانظر لتفصیل هذه المسئلة، کشف الباری، کتاب الغسل، ص: ۱۳۸

(۴) الدر المنضود: ۳۶۲/۱، وکشف الباری، کتاب الغسل، ص: ۱۵۰

التقائے ختانین سے وجوبِ غسل کا مسئلہ

"عن عائشةؓ قالت: إذا جاوز الختانُ الختانَ وجب الغسل، فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا" (رواه الترمذي)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ وجوبِ غسل کے لئے انزال ضروری ہے یا صرف التقائے ختانین سے بھی غسل واجب ہو جاتا ہے؟

چنانچہ صدرِ اول میں صحابۂ کرام کی ایک جماعت اس بات کی قائل تھی کہ جب تک انزال نہ ہو محض اکسال یعنی التقاء ختانین سے غسل واجب نہیں ہوتا، لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ازواج مطہرات سے رجوع کے بعد تمام صحابہ کرامؓ کا اس بات پر اجماع منعقد ہو گیا کہ محضِ التقاء ختانین سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

لہٰذا حدیث باب کی وجہ سے اب یہ حکم اجماعی ہے کہ محض التقائے ختانین سے بھی غسل واجب ہو جاتا ہے، انزال ضروری نہیں۔

البتہ صرف داؤد ظاہریؒ اب بھی وجوب غسل کے لئے انزال کو شرط قرار دیتے ہیں۔(۱)

اختلاف کے وقت قائلینِ عدمِ غسل کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے تھا "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما الماء من الماء".

اسی طرح صحیح مسلم میں حضرت أبي بن کعبؓ سے مروی ہے "عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في الرجل يأتي أهله ثم لاينزل قال يغسل ذكره ويتوضأ".

لیکن ان استدلالات کا جواب ترمذی میں حضرت أبي بن کعبؓ کی حدیث میں موجود ہے "عن أبي بن كعبؓ قال: إنما كان الماء من الماء رخصة في أوّل الإسلام ثم نهي عنها" اس سے معلوم ہوا کہ "إنما الماء من الماء" کا یہ حکم منسوخ ہے،(۲) واللہ اعلم

(۱) راجع لهذه المسئلة، فتح الباری: ۳۹۵/۱، وأوجز المسالک: ۲۸۹/۱، ومعارف السنن: ۳۲۷/۱، وبذل المجهود: ۷۶/۲۔

(۲) ملخصا من درس ترمذی: ۳۵۵/۱، والتفصیل فی کشف الباری، کتاب الغسل، ص: ۱۳۵، ونفحات التنقیح: ۶۱۲/۲

مسئلۂ احتلام کی تفصیل

" عن عائشةؓ قالت: سُئل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یذکر احتلاماً، قال: یغتسل "(رواه الترمذي)

اس مسئلے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ خواب میں احتلام ہو لیکن اٹھنے کے بعد بدن اور کپڑے پر کوئی تری موجود نہ ہو تو بالاتفاق اس صورت میں غسل واجب نہیں ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ بیدار ہونے کے بعد دیکھا کہ بدن یا کپڑے پر تری موجود ہے، اس صورت میں تفصیل اور کچھ تھوڑا سا اختلاف بھی ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں لکھی ہیں:

(۱) تری کے منی ہونے کا یقین ہو (۲) مذی ہونے کا یقین ہو (۳) ودی ہونے کا یقین ہو (۴) اولین میں شک ہو (۵) اخیرین میں شک ہو (۶) طرفین میں شک ہو (۷) تینوں میں شک ہو۔

پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں احتلام یاد ہوگا یا نہیں ہوگا، اس طرح کل چودہ صورتیں ہوئیں، ان میں سے مندرجہ ذیل سات صورتوں میں غسل واجب ہے:

(۱) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو، اور نمبر چار تا سات شک کی چار صورتیں جبکہ خواب یاد ہو۔

اور مندرجہ ذیل چار صورتوں میں غسل بالاتفاق واجب نہیں۔

(۱) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو (۴) مذی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو۔

اور مندرجہ ذیل صورتوں میں اختلاف ہے۔

(۱) منی اور مذی میں شک ہو، اور خواب یاد نہ ہو (۲) منی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو (۳) تینوں میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو۔

ان صورتوں میں طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے۔

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہیں، للشک فی وجوب الموجب " یعنی

جو چیز غسل واجب ہونے کا سبب ہے یعنی منی، اس کے وجود میں شک ہے، اور شک کی موجودگی میں وجوب کا حکم نہیں لگایا جائے گا"۔(۱)

طرفین حدیث باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں۔

اور امام ابو یوسفؒ حدیث باب کو ان سات صورتوں پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک موجب غسل ہیں، فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔(۲)

مذی سے ثوبِ نجس کی تطہیر کا طریقہ

"عن سهل بن سعدؓ...... قلتُ: یارسول الله! کیف بمایصیب ثوبي منه (ای من المذي) قال: یکفیک أن تاخذ کفاًمن ماء فتنضح به ثوبک حیث تریٰ أنه اصاب منه" (رواه الترمذي)

اگر کپڑے کو مذی لگ جائے تو اس کا طریقہ تطہیر کیا ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مذی کی تطہیر محض چھینٹے مارنے سے ہو جاتی ہے، جیسا کہ بولِ غلام میں بھی ان کے نزدیک نضح یعنی چھینٹے مارنا کافی ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ طہارت من المذی صرف غَسل سے حاصل ہوگی۔

دلائلِ ائمہ

امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور کا استدلال صحیح بخاری میں "واغسل ذکرک" کے الفاظ سے ہے، کہ اس میں غسلِ ذکر کا حکم معلّل بالعلت ہے اور وہ علت اصابتِ مذی یعنی مذی کا لگ جانا ہے، لہٰذا کپڑے کا بھی یہی حکم ہوگا، کہ جب اس کو مذی لگ جائے تو وہ بھی دھویا جائے گا۔

اور یہ حضرات حدیث باب میں "فتنضح" کے لفظ کو مطلق غَسل پر یا غسل خفیف پر محمول کرتے ہیں۔(۳)

---

(۱) راجع، البحر الرائق: ۱/۵۶، ومعارف السنن: ۱/۳۷۵

(۲) درس ترمذی: ۱/۳۵۷، ونفحات التنقیح: ۲/۲۷

(۳) درس ترمذی: ۱/۳۶۰

خروجِ مذی کی صورت میں انثیین کے دھونے کا حکم

علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ خروجِ مذی فقط موجب وضو ہے موجب غسل نہیں۔

البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ خروجِ مذی کی وجہ سے صرف موضعِ اصابت یعنی مذی لگنے کی جگہ کو دھویا جائے گا یا ذکر کے ساتھ انثیین کو بھی دھویا جائے گا؟

امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ خروجِ مذی کی صورت میں جمیعِ ذکر کا دھونا واجب ہے، صرف موضعِ اصابت کا دھونا کافی نہیں ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت یہی ہے۔

جبکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ ذکر کے ساتھ ساتھ انثیین کا دھونا بھی واجب ہے، یہی امام اوزاعیؒ کی رائے ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ خروجِ مذی کی صورت میں صرف موضعِ اصابتِ مذی ہی کو دھویا جائے گا، ذکر و انثیین میں سے کسی کو عدمِ اصابت کی صورت میں دھونے کی ضرورت نہیں۔(١)

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال طحاوی میں حضرت علیؓ کی راویت سے ہے چنانچہ فرماتے ہیں " كنت رجلاً مذاء وكانت عندي بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فارسلتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال: توضأ واغسله ".

یعنی "میں بکثرت مذی کے عارضہ میں مبتلا تھا، چونکہ میرے ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی تھیں اس لئے میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کسی کو مسئلہ دریافت کرنے کے لئے بھیجا، آپ نے فرمایا: کہ بس وضو کر لو اور "اُس" کو دھولو"۔

مخالفین کا استدلال اور اس کے جوابات

ذکر و انثیین کے غسل کے قائلین کا استدلال ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن سعد انصاریؓ کی روایت سے ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں " فتغسل من ذلك فرجك وانثييك......" یعنی "تم مذی

(١) انظر لهذه المذاهب ، اوجز المسالك : ١/٢٧٣ ، والمغني لابن قدامة : ١/١١٢ ، وفتح الملهم : ٣/٦٠، باب المذي .

کی وجہ سے اپنی شرمگاہ اور انثیین کو دھوؤ گے۔"

لیکن جمہور کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱)......ایک جواب یہ ہے کہ انثیین کا دھونا استحباب پر محمول ہے۔

(۲)......امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ غسل انثیین کا یہ حکم تشریعاً نہیں بلکہ علاجاً ہے، کیونکہ ٹھنڈا پانی جس طرح قاطع بول ولبن ہے، اسی طرح قاطع مذی بھی ہے چونکہ انثیین ہی کے ساتھ مذی کا تعلق ہے۔ لہٰذا یہ حکم علاج کے طور دیا گیا ہے۔

(۳)......ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ چونکہ عام طور پر وہ لوگ یہ سمجھ کر کہ مذی کا معاملہ "بول" سے اخف ہے، اس قدر احتیاط نہیں کرتے تھے جس قدر کرنی چاہئے تھی، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں شدت کا حکم دیا اور فرمایا کہ "ذکر" کے ساتھ "انثیین" کو بھی دھو لیا کرو۔(۱)

منی کی طہارت ونجاست کا مسئلہ

"عن همام بن الحارث قال: ضاف عائشةَ ضيفٌ......قالت عائشةؓ: لِم أفسد علينا ثوبنا إنما كان يكفيه أن يفركه بأصابعه وربما فركتُه من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأصابعي" (رواه الترمذي)

منی کی نجاست وطہارت کے بارے میں اختلاف ہے، اس میں حضرات صحابہؓ کے دور سے اختلاف چلا آرہا ہے۔

صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ اور ائمہ میں سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک منی طاہر ہے۔(۲)

جبکہ بعض صحابہ کرامؓ جیسے حضرت عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم اور ائمہ میں سے

(۱) ملخص من کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۶۴۳

(۲) علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ انسان کی منی کے بارے میں امام شافعیؒ کی تین روایات ہیں:

(۱)... آدمی اور عورت دونوں کی منی ناپاک ہے۔

(۲)... آدمی کی پاک اور عورت کی نجس ہے۔

(۳)... دونوں کی منی طاہر ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ روایت ثالثہ اصح اور راجح ہے۔ دیکھئے: شرح صحیح مسلم للنووی ۱۴۰/۱۔

سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک منی مطلقاً نجس ہے۔(۱)

پھر امام مالکؒ کے نزدیک منی چونکہ نجس ہے اس لئے صرف غسل سے طہارت حاصل ہوگی، فرک (کھرچنا) کافی نہیں، جبکہ احناف کے ہاں تفصیل ہے، صاحب درمختارؒ نے فرمایا کہ "الغسل إن كان رطباً والفرك إن كان يابساً" یعنی تر ہونے کی صورت میں دھونا ضروری ہے اور خشک ہونے کی صورت میں کھرچنا بھی کافی ہے۔(۲)

دلائلِ شوافع

حضرات شوافع اور حنابلہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)......ان حضرات کا پہلا استدلال طہارتِ منی پر حدیث باب میں حضرت عائشہؓ کے ان الفاظ سے ہے "إنما كان يكفيه أن يفركه بأصابعه وربما فركته من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأصابعي". نیز اس حدیث کے علاوہ ان تمام احادیث سے بھی ان کا استدلال ہے جن میں منی کے فرک کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرک کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غسل ضروری ہوتا۔

وہ فرماتے ہیں کہ فرک بھی نظافت کے لئے ہے، اسی طرح جن روایات میں غسل کا حکم آیا ہے، وہ بھی نظافت پر محمول ہیں۔

(۲)......ان کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کے ایک اثر سے بھی ہے، جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے: "قال ابن عباسؓ المني بمنزلة المخاط فأمطه عنك ولو بإذخرة" اس میں امام شافعیؒ نے "بمنزلة المخاط" سے طہارت کو ثابت کیا ہے، اور "أمطه عنك" کو نظافت پر محمول کیا ہے۔

(۳)......استدلال بالقیاس کے طور پر امام شافعیؒ نے "كتاب الأم" میں فرمایا "ہم منی کو کس طرح نجس کہہ سکتے ہیں جبکہ انبیاء کرام جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اور پیدائش اسی سے ہوئی ہے،

(۱) اس مسئلے میں دو مسلک اور ہیں:

(۱) لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگرچہ منی نجس ہے، لیکن اگر منی لگے ہوئے کپڑے پر نماز پڑھ لی تو اعادہ واجب نہیں۔

(۲) حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اگر منی کپڑے پر ہو تو اعادہ واجب نہیں، خواہ وہ کتنی ہی زیادہ ہو، البتہ اگر جسم پر ہو تو اعادہ واجب ہے، اگرچہ کتنی ہی کم کیوں نہ ہو۔

(۲) راجع لهذه المسئلة، فتح الملهم: ۳/۳۳، باب حكم المني.

اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو طہارتین یعنی الماء والطین سے پیدا کیا، لہٰذا ان کی نسل کی تخلیق بھی منی طاہر ہی سے ہوگی، جو منی ہے۔

دلائلِ احناف

حضرات حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)...... صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغسل المني ثم يخرج إلى الصلوٰة في ذلك الثوب وأنا أنظر إلى أثر الغسل فيه".

اس حدیث سے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ غسلِ ثوب نجاست منی ہی کی وجہ سے ہے۔

(۲)...... قرآن کریم میں منی کو ماءِ مہین کہا گیا ہے، یہ بھی اس کی نجاست کے لئے مؤید ہے۔(۱)

(۳)...... قیاس بھی مسلک حنفیہ ہی کو راجح قرار دیتا ہے، کیونکہ بول، مذی، ودی سب بالاتفاق نجس ہیں، حالانکہ ان کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منی بطریق اَولیٰ نجس ہونی چاہئے، کیونکہ اس سے غسل واجب ہوتا ہے۔

دلائلِ شوافع کے جوابات

احناف کی طرف سے حضرات شوافع کے دلائل کے جوابات یہ ہیں:

جہاں تک حدیث فرک سے امام شافعیؒ کے استدلال کا تعلق ہے، ان کا امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ فرک صرف ثیاب النوم میں ثابت ہے، ثیابِ صلوٰۃ میں نہیں، لیکن امام طحاویؒ کا یہ جواب کمزور ہے، اس لئے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرک ثیابِ صلوٰۃ میں بھی کیا گیا ہے۔

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ اشیاءِ نجسہ کی تطہیر کے طریقے مختلف ہوتے ہیں، بعض جگہ تطہیر کے لئے غسل ضروری ہوتا ہے، بعض جگہ نہیں، اسی طرح منی سے طہارت حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ فرک کر دیا جائے، بشرطیکہ وہ خشک ہوگئی ہو۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشاء منی کی طہارت بیان کرنا نہیں بلکہ ان کا منشاء یہ بیان کرنا ہے کہ منی کو فرک کے ذریعہ دور کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ مخاط اگر غلیظ ہو اور خشک ہو جائے تو وہ فرک سے دور ہو جاتا ہے، اس لئے انہوں نے فرمایا

(۱) الم نخلقكم من ماء مهين. (سورة المرسلات رقم الآية: ۲۰)

:" فامطہ عنک ولو باذخرۃ ".(۱)

امام شافعیؒ کا تیسرا استدلال قیاسی تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر طے شدہ ہے اور اجماعی ہے کہ انقلاب ماہیت سے شئی نجس طاہر ہو جاتی ہے، لہٰذا منی جب منقلب الی اللحم ثم الی الجنین ہوگئی تو قلب ماہیت کی وجہ سے اس میں طہارت آگئی، اگر انقلاب ماہیت کے بعد کسی شئی کی طہارت یا نجاست پر اثر نہیں پڑتا، تو بھی منی متولد من الدم یعنی خون سے پیدا ہوئی ہے، اور دم بالاتفاق نجس ہے، اس لحاظ سے بھی منی نجس ہونی چاہئے ورنہ خون کو بھی طاہر کہا جائے، کیونکہ منی اسی سے بنتی ہے، اور جب اس کا کوئی قائل نہیں تو نجس ہونے کی صورت میں دم انبیاءِ کرام کی اصل قرار پاتا ہے " فماھو جوابکم فھو جوابنا ".

علاوہ ازیں منی سے جس طرح انبیاء کرام کی تخلیق ہوئی ہے اسی طرح کفار اور کلاب وخنازیر کی بھی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اگر پہلے قیاس کے تقاضے سے منی کو پاک مانا جائے تو اس دوسرے قیاس کی بناء پر اسے نجس ماننا چاہئے، بہرحال ان قیاسات کے بارے میں ہمارے فقہاء نے فرمایا کہ یہ وزنی نہیں، بلکہ خود محققین شوافع اسے پسند نہیں کرتے۔

فائدہ

جوازِ فرکِ منی میں مذکورہ تفصیل کپڑے سے متعلق ہے، لیکن اگر بدن پر منی خشک ہو جائے تو اس میں احناف کا اختلاف رہا ہے، صاحب ہدایہ نے دونوں قول نقل کئے ہیں، پہلا قول جواز کا ہے، اور اسی کو صاحب درمختار نے اختیار کیا ہے، دوسرا قول عدمِ جواز کا ہے، کیونکہ روایات میں مسئلۂ فرک میں صرف ثوب کا ذکر ہے، نیز حرارتِ بدن جاذب ہوتی ہے جس کی وجہ سے منی کی غلظت فوت ہو جاتی ہے، اس لئے وہاں غسل ہی سے طہارت ہو سکے گی، علامہ شامیؒ نے اسی کو پسند کیا ہے، اور ہمارے مشائخ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہے جبکہ منی غلیظ ہو، ورنہ رقت منی کے شیوع کے بعد غسل کے ضروری ہونے میں کوئی کلام نہیں، (۲) واللہ اعلم

جنبی کے لئے وضو قبل النوم کا حکم

" عن عائشۃؓ قالت: کان النبي صلی اللہ علیہ وسلم ینام وھو جنب ولا یمسّ ماءً

(۱) راجع للتفصیل ، درس ترمذی : ۱/۳۶۳

(۲) والتفصیل فی درس ترمذی : ۱/۳۶۱ – إلی – ۳۶۶ ، ونفحات التنقیح : ۲/۲۷۷ ، وإنعام الباری : ۲/۳۸۶

"(رواہ الترمذی)

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جنبی کے لئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں، اور بغیر غسل کے سو جانا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے۔

پہلا مسلک

داؤد ظاہریؒ اور ابن حبیب مالکیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وضو قبل النوم واجب ہے۔

ان کا استدلال صحیح بخاری کی معروف روایت سے ہے "عن عبد الله بن عمرؓ انه قال ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم انه تصيبه الجنابة من الليل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ واغسل ذكرك ثم نم" اس میں صیغۂ امر استعمال ہوا ہے جو وجوب کے لئے ہے۔

دوسرا مسلک

سعید بن المسیبؒ، سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جنب کے لئے وضو قبل النوم مباح ہے، یعنی اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ہے "قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب ولا يمسّ ماء" اس حدیث میں "ماء" نکرہ تحت النفی ہے جو وضو اور غسل دونوں کو شامل ہے، لہٰذا وضو کی اباحت ثابت ہو جائے گی۔

تیسرا مسلک

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک جنبی کے لئے وضو قبل النوم مستحب ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ کی جس حدیث سے داؤد ظاہریؒ نے استدلال کیا ہے، وہ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح مروی ہے "عن ابن عمرؓ انه سال النبي صلى الله عليه وسلم اينام احدنا وهو جنب قال نعم و يتوضأ ان شاء". اس سے معلوم ہوا کہ جہاں وضو کا حکم آیا ہے وہ استحباب کے لئے ہے، یہ حدیث جہاں جمہور کے مسلک کی دلیل ہے وہاں ظاہریہ کے استدلال کا جواب بھی ہے، پھر استحباب وضو پر جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث سے بھی ہے "عن عائشةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتوضأ قبل ان ينام".

حدیث باب کا جواب

امام ابو یوسفؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایتِ باب میں "ولا یمس ماء" کا جملہ صرف ابو اسحاق نے روایت کیا ہے، دوسروں نے نہیں، اسی لئے محدثین نے یہ امام اسحاقؒ کا وہم قرار دیا ہے، اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "ویرون أن ھذا غلط من أبی إسحاق".

اور اگر اس جملہ کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ "لا یمس ماء" میں نفی غسل مراد ہے نہ کہ نفی وضو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تکلف کی ضرورت نہیں اس لئے کہ یہ روایت ہمارے نہیں قائلینِ وجوب کے خلاف حجت ہے، کیونکہ ہمارا دعویٰ وضو قبل النوم کے استحباب کا ہے، اور استحباب وسنیت احیاناً ترک (کبھی کبھی چھوڑنے) سے ثابت ہوتے ہیں۔(۱)

وضو قبل النوم میں وضو سے کونسا وضو مراد ہے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ وضو قبل النوم میں وضو سے کونسا وضو مراد ہے؟

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک وضوءِ کامل مراد نہیں، بلکہ غسل بعض الاعضاء مراد ہے، کیونکہ طحاوی میں حضرت ابن عمرؓ کا فعل مروی ہے، انہوں نے حالتِ جنابت میں وضو قبل النوم کیا، اور غسل رجلین کو ترک کر دیا، نیز وضوءِ صلوٰۃ مزیل جنابت بھی نہیں، اس لئے اکتفاء ببعض الاعضاء صحیح ہوگا۔

جمہور کے نزدیک وضوءِ صلوٰۃ مراد ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کان جنباً وأراد أن یأکل أو ینام توضأ وضوءہ للصلوٰۃ".(۲)

عود الی الجماع کے وقت وضو کرنے کا حکم

"عن أبی سعید الخدریؓ عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا أتیٰ أحدکم أھلہ ثم أراد أن یعود فلیتوضأ بینھما وضوءً ...الخ" (رواہ الترمذي)

عود الی الجماع یعنی ایک مرتبہ جماع کر کے دوبارہ جماع کرنے کے وقت وضو کرنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

(۱) انظر لھذا التفصیل ، درس ترمذی ۱/۳۶۹ ، ونفحات التنقیح : ۲/۲۳۰ ، وانعام الباری ۲/۴۷۹

(۲) درس ترمذی : ۱/۳۶۹

چنانچہ ابن حبیب مالکیؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک عود الی الجماع کے وقت وضو کرنا واجب ہے۔
لیکن جمہور کے یہاں واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

دلائلِ ائمہ

ظاہریہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں صیغۂ امر استعمال کیا گیا ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت صحیح ابن خزیمہ میں سفیان بن عیینہ کی طریق سے مروی ہے، اور اس میں اس امر کے بعد یہ جملہ بھی مذکور ہے "فإنه أنشط للعود" جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نشاط پیدا کرنے کے لئے ہے، لہٰذا یہ امر استحباب کے لئے ہوگا، نہ کہ وجوب کے لئے۔(۱)

جنبی شخص کے لئے تیمم کرنے کا حکم

"عن أبی ذرؓ أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: إن الصعید الطیب طهور المسلم وإن لم یجد الماء عشر سنین فإذا وجد الماء ... الخ" (رواہ الترمذی)

جس طرح جواز تیمم من الحدث الاصغر (۲) میں اجماع امت ہے، اسی طرح جواز تیمم من الحدث الاکبر پر بھی ائمہ و فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ قرن اول میں اس کے بارے میں قدرے اختلاف تھا۔

کہ حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے جنبی کے لئے عدمِ جواز کا قول مروی تھا، جیسا کہ بخاری کی بعض روایات سے مفہوم ہوتا ہے۔

لیکن بخاری وغیرہ کی روایات ہی سے ان دونوں کا رجوع ثابت ہے، حضرت عمرؓ نے حضرت عمارؓ سے تذکرہ کے جواب میں "نولیک ما تولیت"۔ فقہاء نے اس جملہ کو رجوع قرار دیا ہے۔

اسی طرح امام ترمذیؒ نے فرمایا "ویروی عن ابن مسعودؓ انه کان لایری التیمم للجنب وإن لم یجد الماء" "ویروی عنه أنه رجع عن قوله فقال تیمم إذا لم یجد الماء" اسی طرح صاحب ہدایہ نے شیخین سے نقل کیا ہے کہ "إن ابن مسعود رجع عن قوله"۔ نیز بخاری میں حضرت ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ اگر جنبی کو اجازت تیمم دیدیں تو وہ معمولی سردی میں بھی غسل سے اجتناب کرے

---

(۱) [illegible] وکذا فی معحات السبع ۲/۲۳۲، وفتح الباری: ۱/۳۷۶

(۲) [illegible] وضو ہو اور حدث اکبر وہ ہے جو موجب غسل ہو۔

گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عارض کی وجہ سے جواز کا اعلان نہ فرماتے تھے، اگرچہ جواز کے وہ بھی قائل تھے بلکہ بعد میں تو اجازت بھی دینے لگے کہ " تیمم إذا لم یجد الماء " لہٰذا اب یہ مسئلہ اجماعی ہو گیا۔(۱)

اسلام لانے کے بعد غسل کرنے کا حکم

"عن قیس بن عاصمؓ انه اسلم فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يغتسل، ر يغتسل بماء وسدر" (رواه الترمذي)

احناف وشوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلام لانے کے بعد غسل مستحب ہے، بشرطیکہ اس نومسلم کو حالتِ کفر میں موجباتِ غسل میں سے کوئی موجب پیش نہ آیا ہو۔

جبکہ مالکیہ، حنابلہ، ابوثورؒ اور ابن المنذرؒ کے نزدیک اسلام لانے کے وقت مطلقاً غسل واجب ہے۔

احناف وشوافع کے درمیان اختلاف

احناف وشوافع کا تو اس پر اتفاق تھا کہ اسلام لانے کے بعد غسل مستحب ہے، بشرطیکہ اس نومسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں سے کوئی موجب پیش نہ آیا ہو، البتہ اگر اس نومسلم کو قبل الاسلام کوئی موجب غسل پایا گیا ہو تو اس صورت میں خود احناف وشوافع کے درمیان اختلاف ہے۔

شوافع کے نزدیک اس صورت میں مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب غسل اور قبل الاسلام) غسل کر لیا ہو، یا نہ کیا ہو۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل الاسلام (بعد موجب غسل) غسل کر چکا تھا، تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ مستحب ہوگا۔

حاصل یہ کہ حنفیہ کے نزدیک حالتِ کفر میں کافر کا غسل کرنا معتبر ہے، شافعیہ کے نزدیک نہیں۔

دلائلِ ائمہ

قائلین وجوبِ غسل کا استدلال حدیث باب کے امر سے ہے۔

جبکہ اس امر کو احناف و شوافع استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

نیز قائلینِ استحباب یہ بھی فرماتے ہیں کہ "إن العدد الكبير والجم الغفير اسلموا، فلو أمر كل من اسلم بالغسل لنقل نقلاً مستفيضاً متواتراً". واللہ اعلم۔(۱)

☆☆☆

باب الحيض والاستحاض

حیض کے لغوی و اصطلاحی معنی

حیض کے لغوی معنی "سیلان" بہنے کے آتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے "حاض الوادي اي سال" اصطلاحِ شرع میں حیض کی تعریف "هو دم ينفضه رحم امراة سليمة عن داء وصغر" سے کی گئی ہے۔(۲)

مسائلِ حیض و استحاضہ سمجھنے کے لئے چند بنیادی مسائل کو سمجھنا ضروری ہے۔

اقلِ مدتِ حیض

اقلِ مدتِ حیض میں اختلاف ہے، ابن المنذرؒ نے فرمایا کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک حیض کی اقلِ مدت کی کوئی تحدید نہیں، بلکہ قطرۃً واحدۃ اور سیلان دفعۃً واحدۃً یعنی ایک قطرہ، یا ایک ساعت کا خون بہنا بھی حیض ہے، یہی مسلک ہے امام مالکؒ کا۔

جمہور کے نزدیک اقلِ مدتِ حیض مقرر ہے، پھر اس کی تحدید میں بھی اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اقلِ مدتِ حیض ایک دن ایک رات ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دو دن مکمل اور تیسرے دن کا اکثر حصہ اقلِ مدت ہے۔

اور طرفینؒ کے نزدیک تین دن اور تین راتیں اقلِ مدت ہے۔(۳)

---

(۱) درس ترمذی: ۳۳۵/۲، وكذا في إنعام الباري: ۲۲۲/۳، والدر المنضود: ۳۵۲/۱، ومعارف السنن: ۱۴۳/۵

(۲) نفحات التنقيح: ۳۱۱/۲

(۳) راجع، درس ترمذی: ۳۷۳/۱، ونفحات التنقيح: ۳۱۱/۲، والمجموع شرح المهذب: ۳۸۰/۲

اکثرِ مدتِ حیض

اکثر مدتِ حیض میں بھی اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک حیض کی اکثر مدت دس دن ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک پندرہ دن ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک سترہ دن ہے۔

اور امام احمدؒ کی تینوں مذاہب کی طرح تین روایتیں ہیں، امام خرقیؒ نے پندرہ دن کی اور ابن قدامہؒ نے دس دن کی روایت کو ترجیح دی ہے۔(۱)

اقلِ مدتِ طہر

اقلِ مدتِ طہر میں بھی اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ بعض علماء کے نزدیک اس میں کوئی تحدید نہیں، یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی، ان کی دوسری روایت پانچ یوم کی، تیسری دس یوم کی، اور چوتھی پندرہ یوم کی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ یوم ہے، یہی ایک روایت ہے امام احمدؒ کی، ان کی دوسری روایت تیرہ یوم کی ہے، جسے ابن قدامہؒ نے اختیار کیا ہے، بہر حال جمہور کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ دن ہی ہے۔(۲)

اکثرِ مدتِ طہر

علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ اکثر مدت طہر میں عدم تحدید پر اجماع ہے۔(۳)

مدتِ حیض وطہر میں فقہاء کے دلائل

علامہ زیلعیؒ نے فرمایا کہ مدت حیض وطہر میں حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ، معاذ بن جبلؓ، حضرت انسؓ، واثلہ بن اسقعؓ اور حضرت اُمامہؓ کی روایات سے ہے۔ مثلاً حضرت واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ

---

(۱) انظر لھذہ المسئلۃ، درس ترمذی: ۱/۳۷۵، ونفحات التنقیح: ۲/۳۱۱، والمجموع شرح المھذب: ۲/۳۸۰

(۲) المصدر السابق

(۳) المصدر السابق

سے روایت ہے" قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أقلّ الحیض ثلاثة أیام وأکثرہ عشرۃ أیام ". (۱) اس قسم کی تمام روایات اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن تعدد طرق کی بناء پر درجۂ حسن میں آجاتی ہیں۔

اکثر مدت حیض اور اقل مدت طہر کے سلسلہ میں امام شافعیؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں "تمکث إحداکنّ شطر عمرها لاتصلّی ". کہتے ہیں کہ یہاں "شطر" نصف کے معنی میں ہے تو نصف عمر تب ہی حیض کی بنے گی جبکہ پندرہ دن کو اکثر مدت قرار دیا جائے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث ثابت نہیں ہے، چنانچہ ابن جوزیؒ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا" هذا حدیث لایُعرَف "، امام بیہقیؒ نے فرمایا"لم نجدہ "اور خود علامہ نووی شافعیؒ نے"المجموع" میں فرمایا" حدیث باطل لایعرف ".(۲)

دوم یہ کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو تب بھی شطر کے لفظ کا اطلاق جس طرح نصف پر ہوتا ہے اسی طرح ایک مطلق حصہ پر بھی ہوتا ہے، خواہ وہ نصف سے کم ہو، یہاں یہ معنی مراد لینا ناگزیر ہیں، کیونکہ اگر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق پندرہ دن مدت حیض شمار کی جائے تب بھی مجموعی عمر میں حیض کا حصہ نصف نہیں ہوسکتا، کیونکہ قبل البلوغ اور بعد الایاس (۳) کا سارا زمانہ بغیر حیض کا ہے۔(۴)

اَلوانِ دمِ حیض

الوانِ دم حیض یعنی حیض کے خون کے رنگوں میں فقہاء کا اختلاف ہے، صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ الوانِ حیض چھ ہیں، سواد، حمرۃ، صفرۃ، کدرۃ، خضرۃ اور تربی۔(۵)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان چھ رنگوں میں جس رنگ کا بھی خون آئے وہ حیض ہے، بشرطیکہ ایام حیض میں آئے، إلّا یہ کہ سفید رطوبت اور تری خارج ہونے لگے۔

حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جو مؤطین میں موصولاً اور بخاری میں بصیغۃ الجزم مروی ہے "کان

---

(۱) سنن الدارقطنی: ۲۱۹/۱

(۲) المجموع شرح المهذب: ۳۸۰/۲، وتلخیص الحبیر: ۱۶۲/۱

(۳) "ایاس" اس زمانے کو کہتے ہیں جس میں زیادہ عمری کی وجہ سے حیض کا آنا بند ہو جائے۔

(۴) درس ترمذی بزیادۃ یسیرۃ: ۳۷۵/۱

(۵) یعنی کالا، سرخ، زرد، مٹیالا، سبز اور خاکی، علی ترتیب اللف والنشر المرتب.

النسـاء يبعثن إلى عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض ليسألنها عن الصلوة فتقول لهن لاتعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيضة۔"

اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بیاض خالص نہ آئے اس وقت تک ہر خون حیض ہوگا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک صرف سرخ اور سیاہ رنگ کا خون حیض ہے باقی استحاضہ کے رنگ ہیں یہی مسلک حنابلہ کا بھی ہے۔

امام مالکؒ زرد اور مٹیالے رنگ کے خون کو بھی حیض قرار دیتے ہیں۔

علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ زرد اور مٹیالے رنگ کا خون ایام حیض میں حیض ہیں، لیکن صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب یہ آخرِ حیض میں خارج ہو تو حیض میں شمار ہو جائے گا ورنہ نہیں۔(۱)

مستحاضہ کی اقسام

صاحب بحر الرائق نے فرمایا کہ مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱)......مبتدءہ : یعنی وہ عورت جسے زندگی میں پہلی مرتبہ حیض شروع ہوا اور اسی وقت سے دم استحاضہ کا جاری ہونا بھی شروع ہو گیا۔

(۲)......معتادہ : یعنی وہ عورت جسے کچھ عرصہ تک انضباط کے ساتھ حیض آیا پھر استمرار دم ہو گیا، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک حیض کے انضباط کے ساتھ آنا کافی ہے، اور طرفین کے نزدیک کم از کم دو حیض کا انضباط ضروری ہے، فتویٰ قول طرفین پر ہے۔

(۳)......متحیرہ : یعنی وہ عورت جو معتادہ تھی پھر استمرار دم ہوا، لیکن وہ اپنی عادت سابقہ بھول گئی، متحیرہ کو ناسیہ، ضالہ، مضلہ، اور محیرہ بھی کہتے ہیں۔

متحیرہ کی قسمیں

صاحب بحر الرائق نے فرمایا کہ متحیرہ کی تین قسمیں ہیں۔

(الف)......متحیرہ بالعدد : یعنی وہ عورت جسے ایام حیض کی تعداد یاد نہ رہی کہ وہ پانچ دن تھا یا سات دن یا اور کچھ۔

(۱) درس ترمذی: ۳۷۶/۱، وانظر أيضا، نفحات التنقيح: ۳۲۲/۲

(ب)...... متحیرہ بالوقت : یعنی جسے وقتِ حیض یاد نہ رہا کہ وہ اول شہر تھا، یا وسطِ شہر یا آخر شہر۔

(ج)...... متحیرہ بھما : یعنی جو عورت بیک وقت متحیرہ بالعدد بھی ہو اور متحیرہ بالوقت بھی۔(۱)

مبتدءہ کا حکم

مبتدءہ کا حکم بالاتفاق یہ ہے کہ وہ اکثر مدت حیض گذرنے تک خون کو حیض شمار کرے گی، اور اس عرصہ میں نماز روزہ چھوڑ دیگی، اور اکثر مدت کے بعد غسل کر کے نماز روزہ شروع کر دے گی، پھر بیس دن گذرنے کے بعد دوبارہ ایامِ حیض شمار کرے گی۔

معتادہ کا حکم

معتادہ کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایام عادت پورے ہونے کے بعد بھی خون جاری رہے تو وہ دس دن پورے ہونے تک توقف کرے گی، اگر دس دن سے پہلے پہلے خون بند ہو گیا تو یہ پورا خون حیض شمار ہوگا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی عادت تبدیل ہو گئی، چنانچہ ان ایام کی نماز واجب نہ ہوگی، اور اگر دس دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایامِ عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ قرار دیا جائے گا، اور ایام عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دی ہیں ان سب کی قضا لازم ہوگی، البتہ قضا ہونے کی گناہ نہ ہوگا۔

ممیزہ کا حکم

متحیرہ کے احکام جاننے سے پہلے ممیزہ کا حکم جاننا ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ مستحاضہ کی ایک اور قسم بیان کرتے ہیں جسے ممیزہ کہا جاتا ہے، یعنی وہ عورت جو خون کے رنگ کو دیکھ کر پہچان سکتی ہو کہ کونسا خون حیض کا ہے اور کونسا استحاضہ کا، ایسی عورت کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنی شناخت پر اعتماد کرے گی، جتنے دن اسے حیض کا رنگ محسوس ہو اتنے ایام کو ایام حیض سمجھے گی، اور جتنے دن استحاضہ کا رنگ محسوس ہو اتنے دن کو ایامِ استحاضہ۔

اس بحث کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تمیز بالالوان کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ صرف عادت کا اعتبار ہے، یہی مسلک ہے سفیان ثوریؒ کا۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی : ۱/۳۷۷ ، کذا فی نفحات التنقیح : ۲/۳۲۰ ، والتفصیل فی المغنی لابن قدامۃ : ۱/۳۸۸ و ما بعدہ

اس کے بالکل برعکس امام مالکؒ کے نزدیک صرف تمیز معتبر ہے، عادت کا اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر صرف عادت موجود ہو تو اس کا بھی اعتبار ہے، اور صرف تمیز ہو تو وہ بھی معتبر ہے، اور اگر کسی صورت میں یہ دونوں باتیں جمع ہو جائیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک تمیز مقدم ہوگی، اور امام احمدؒ کے نزدیک عادت۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا مبتدءہ، معتادہ اور متحیرہ سب کے حق میں اعتبار ہے۔

دلائلِ فقہاء

تمیز بالالوان کی مشروعیت پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال ابوداؤد میں حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت سے ہے "إنها كانت تستحاض فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: فإنه دم أسود يعرف فإذا كان ذلك فامسكي عن الصلوة فإذا كان الآخر فتوضّني وصلّي" محل استدلال "فإنه دم أسود يعرف" کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جا سکتا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً متکلم فیہ ہے، اس لئے کہ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علاء بن المسیبؒ سے بھی مروی ہے، اور شعبہؒ سے بھی، علاء بن المسیبؒ سے یہ مرفوعاً مروی ہے، اور شعبہ سے موقوفاً، اس طرح یہ حدیث مضطرب ہے۔

نیز ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ اس صورت پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ تمیز بالالوان عادت کے مطابق ہو جائے۔

حنفیہ کی دلیل مؤطئین اور بخاری کی روایت ہے (جو پیچھے ذکر کی جا چکی ہے) "كنّ نساء يبعثن إلى عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة فتقول لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيضة" اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بیاض خالص نہ آنے لگے اس وقت تک ہر خون حیض ہوگا، لہٰذا تمیز بالالوان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔(۱)

متحیرہ کے احکام

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک متحیرہ اگر ممیزہ ہو تو وہ خون کے رنگوں کے ذریعہ حیض واستحاضہ میں فرق کرے گی، جس کی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں انہیں تفصیل کے ساتھ بیان

(۱) والتفصيل في درس ترمذي: ۳۷۸/۱

فرمایا ہے۔
متحیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحری (غور وفکر) کرے، اگر اس طرح اسے اپنے ایام عادت یاد آجائیں یا کسی جانب غالب گمان قائم ہوجائے تو وہ اس کے مطابق معتادہ کی طرح عمل کرے گی، اور اگر کسی جانب ظن غالب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے تو اس کی متعدد صورتیں ہیں۔

تفصیل علامہ ابن نجیمؒ بحرالرائق میں اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کی تینوں قسموں میں اصل الاصول یہ ہے کہ جن ایام کے بارے میں متحیرہ کو یقین ہوجائے کہ یہ ایام حیض ہیں، ان میں نماز چھوڑ دے گی، اور جن ایام میں یقین ہوجائے کہ یہ ایام طہر ہیں، ان میں وضو لکل صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھے گی اور جن ایام میں یہ شک ہو کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے یا دخول فی الحیض کے ان میں وضو لکل صلوٰۃ کرتی رہے گی جب تک یہ شک باقی رہے، اور جن ایام کے بارے میں یہ شک ہو کہ یہ طہر ہے، یا حیض یا خروج من الحیض ان میں غسل لکل صلوٰۃ کرے گی جب تک کہ خروج من الحیض کا شک باقی رہے۔(۱)

متحیرہ بالعدد کا حکم

اب متحیرہ بالعدد کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے حیض کی ابتداء کی تاریخ سے تین دن تک نماز روزہ چھوڑ دے گی، کیونکہ ان ایام میں یقین ہے کہ یہ ایامِ حیض ہیں، اس کے بعد سات دن غسل لکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اب ہر دن اور ہر وقت یہ احتمال ہے کہ اس وقت حیض منقطع ہو رہا ہو، اس کے بعد حیض کی اگلی تاریخ تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ وہ ان ایام میں یقینی طور سے طاہر ہے۔

متحیرہ بالزمان کا حکم

اور متحیرہ بالزمان کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر مہینہ کی ابتداء (ابتداءِ مہینہ سے وہ دن مراد ہے جس دن سے خون جاری ہوا ہو) میں اپنے ایام عادت پورے ہونے تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی، مثلاً اس کے ایام عادت پانچ دن تھے، تو مہینہ کی پہلی تاریخ سے پانچویں دن تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اسے طاہرہ یا حائضہ ہونے میں شک ہے، اس کے بعد پچیس دن غسل لکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ ان میں ہر دن خروج من الحیض کا احتمال ہے۔

(۱) اوجز المسالک: ۲۰۸/۱

متحیرہ بالعدد والزمان کا حکم

اور متحیرہ بالعدد والزمان کا حکم یہ ہے کہ ہر مہینہ کے پہلے تین دن وضو لکل صلوٰۃ کرے گی، اور باقی ستائیس دن غسل لکل صلوٰۃ، کیونکہ ان تمام دنوں میں خروج من الحیض کا احتمال ہے۔(۱)

مستحاضہ کا حکم اور اختلافِ فقہاء

" عن عدی بن ثابتؓ عن ابیه عن جده عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال فی المستحاضة ......وتتوضأعند کل صلوٰة ...الخ "(رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ مستحاضہ عورت نماز کے لئے طہارت کس طرح حاصل کرے گی؟

چنانچہ ظاہریہ کہتے ہیں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لئے غسل کرے گی۔(۲)

جبکہ امام نخعیؒ اور منصور بن المعتمرؒ فرماتے ہیں کہ مستحاضہ عورت صبح کے لئے الگ اور ظہر وعصر کے لئے الگ، جبکہ مغرب وعشاء کے لئے الگ غسل کرے گی۔ ظہر اور عصر، اسی طرح مغرب اور عشاء میں پہلی نماز کو مؤخر اور دوسری کو مقدم کرے گی۔(۳)

اور ائمہ اربعہ، اہل مدینہ یعنی فقہائے سبعہ اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لئے صرف وضو بنائے گی، یعنی انقطاع حیض کے بعد غسل کر کے بعد میں ہر نماز کے لئے وضو کرے گی۔

ظاہریہ کا استدلال

ظاہریہ کا استدلال اس روایت سے ہے "عن عائشةؓ عن ام حبیبة بنت جحش انها کانت استحیضت فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فامرها بالغسل لکلّ صلوٰة".

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جو امر ہے وہ وجوبِ شرعی کے لئے نہیں، بلکہ علاج کے لئے ہے اور مقصد یہ ہے کہ غسل کرنے کے بعد پانی کی ٹھنڈک کی وجہ سے خون رک جائے گا،

(۱) درس ترمذی: ۱/۳۸۱

(۲) یہی مذہب حضرت عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن زبیر اور عطاء بن ابی رباح سے بھی منقول ہے، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

(۳) یہی مذہب حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

لہٰذا اس حدیث سے وجوب شرعی پر استدلال درست نہیں۔

ابراہیم نخعیؒ کا استدلال

ابراہیم نخعیؒ اور منصور بن المعتمرؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں" عن القاسم ، عن زينب بنت جحشؓ قال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم أنها مستحاضة ،فقال: لتجلس أيام أقرائها ثم تغتسل وتؤخر الظهر وتعجّل العصر وتغتسل وتصلي ،وتؤخّر المغرب وتعجّل العشاء وتغتسل وتصلّي ،وتغتسل للفجر ".

اس حدیث میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زینب بنت جحشؓ کو صبح کے لئے الگ، ظہر وعصر کے لئے الگ اور مغرب وعشاء کے لئے الگ غسل کرنے کا امر دیا ہے، اور امر وجوب کے لئے آتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مستحاضہ پر روزانہ اسی ترتیب سے تین مرتبہ غسل کرنا واجب ہے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس لئے کہ اس کی سند میں " عن القاسم ، عن زينب " ہے اور حضرت زینبؓ کے ساتھ قاسمؒ کی ملاقات نہیں ہوئی ہے، اس لئے کہ حضرت زینبؓ ۲۰ھ ہجری میں فوت ہوگئی تھیں اور قاسمؒ اس کے بعد پیدا ہوئے۔

یا اس حدیث میں ہر نماز کے لئے غسل کا جو حکم ہے وہ حکم شرعی نہیں بلکہ علاج کے لئے ہے، کما مر۔

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال ایک تو حدیث باب سے ہے۔

نیز حضرت عائشہؓ کی روایت ہے" عن عائشةؓ أن فاطمة بنت ابى حبيش أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يارسول الله ! إني أستحاض فلاينقطع عنّي الدم ، فأمرها أن تدع الصلوٰة أيام أقرائها،ثم تغتسل ،وتتوضّا لكلّ صلوٰة وتصلي ، وإن قطر الدم على الحصير قطراً ".

اس حدیث میں اور حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز کے لئے صرف وضو کا حکم دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حائضہ عورت پر ہر نماز کے لئے صرف وضو واجب ہے، غسل واجب نہیں۔(۱)

(۱) وكذا في نفحات التنقيح : ۳۲۵/۲

وضو لکل صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف

"عن عدی بن ثابتؓ عن ابیه عن جده عن النبی صلی اللہ علیه وسلم انه قال فی المستحاضة ...... وتتوضأعند کل صلوٰۃ ... الخ "(رواہ الترمذی)

اس پر تو جمہور کا اتفاق ہے کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے۔

البتہ ربیعۃ الرأی اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضو نہیں، اس لئے ان کے نزدیک مستحاضہ کے لئے وضو لکل صلوٰۃ کا حکم استحباب پر محمول ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بھی قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا چاہئے اس لئے کہ وہ خارج غیر معتاد ہے، لیکن امر تعبدی کے طور پر وہ بھی دم استحاضہ کو ناقض وضو مانتے ہیں، کما مر سابقا۔

پھر وضو لکل صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف ہے۔

چنانچہ سفیان ثوریؒ اور ابوثورؒ کے نزدیک ایک وضو سے صرف فرائض پڑھے جاسکتے ہیں، نوافل کے لئے الگ وضو کی ضرورت ہوگی، گویا ہر صلوٰۃ مستقلہ پر وضو ضروری ہے، یہ حضرات لکل صلوٰۃ کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے علیحدہ وضو کیا جائے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس ایک وضو سے فرض اور اس کے توابع سنن ونوافل بھی ادا کئے جاسکتے ہیں، لیکن ان کی ادائیگی کے بعد وضو ٹوٹ جائے گا، اور اس کے بعد اگر تلاوت قرآن کرنا چاہئے یا دوسرے نوافل پڑھنا چاہئے تو الگ وضو کی ضرورت ہوگی، ان کے نزدیک وضو لکل صلوٰۃ کا مطلب "وضو لکل صلوٰۃ مع توابعها" ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ وضو آخرِ وقت تک باقی رہے گا، اور اس سے فرائض وتوابع کے علاوہ دوسرے نوافل پڑھنا اور تلاوت قرآن کرنا بھی جائز ہے، البتہ جب نیا وقت داخل ہوگا تو نیا وضو کرنا ہوگا، پھر اس کی تفصیل میں بین الاحناف بھی اختلاف ہے۔ کہ

خروجِ وقت ناقضِ وضو ہے یا دخولِ وقت؟

چنانچہ حضرات طرفینؒ کے نزدیک خروج وقت ناقض وضو ہے، خواہ نیا وقت داخل ہوا ہو یا نہ

امام زفرؒ کے نزدیک دخولِ وقتِ آخر ناقض وضو ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخولِ وقت اور خروجِ وقت دونوں ناقض ہیں۔(۱)

ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف فجر اور ظہر کے درمیانی وقت میں ظاہر ہوگا کہ فجر کا وضو طلوعِ شمس پر طرفینؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ وضو زوال تک باقی رہے گا، اسی طرح اگر طلوعِ شمس کے بعد وضو کیا جائے گا تو امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک دخولِ وقتِ ظہر سے وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن طرفینؒ کے نزدیک وہ ظہر کے آخری وقت تک باقی رہے گا۔(۲)

حائضہ اور جنبی کے لئے مکث اور مرور فی المسجد کا حکم

" عن عائشةؓ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وجّهوا هذه البيوت عن المسجد، فإني لا أحلُّ المسجد لحائض ولا جنب " (رواه ابوداؤد)

حائضہ اور جنبی کے لئے مکث اور مرور فی المسجد یعنی مسجد میں ٹھہرنا اور گذرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، اور جمہور کے نزدیک حائضہ اور جنبی کے لئے نہ تو مکث فی المسجد جائز ہے اور نہ مرور۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جنبی کے لئے مرور جائز ہے مکث جائز نہیں اور حائضہ کے بارے میں ان سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت جمہور کے مطابق ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ مرور جائز ہے مکث جائز نہیں۔

امام احمدؒ حائضہ کے لئے تو مطلقاً ممانعت کے قائل ہیں، البتہ جنبی اگر وضو کرے تو اس کے لئے مَلث فی المسجد کو جائز کہتے ہیں۔

اور اہل ظاہر مطلقاً مکث اور مرور کے جواز کے قائل ہیں۔

(۱) الهداية: ۱/ ۲۷، كتاب الطهارات، باب الحيض والاستحاضة.

(۲) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳

قائلینِ جواز کا استدلال

قائلینِ جواز مکث و مرور فی المسجد کا استدلال حضرت زید بن اسلمؒ کی روایت سے ہے" کان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشون في المسجد وهم جنب ".

نیز شوافع قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں" يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلوٰة وانتم سكرىٰ حتى تعلموا ماتقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتىٰ تغتسلوا " .

کہتے ہیں کہ یہاں صلوٰۃ سے موضع صلوٰۃ یعنی مسجد مراد ہے، لہٰذا بحالت جنابت مرور فی المسجد کو جائز کہا جائے گا۔(۱)

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت باب سے ہے۔

نیز ابن ماجہ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے " قالت : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم صرحة هذا المسجد ، فنادىٰ بأعلىٰ صوته : إن المسجد لايحلّ لجنب ولاحائض ".

مخالفین کے استدلال کا جواب

جہاں تک حضرت زید بن اسلمؒ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ اس میں فقط صحابہ کا عمل مذکور ہے وہ روایات کے مقابلے میں حجت نہیں، اور یا یہ کہے کہ مرور مسجد ابتدائے اسلام میں جائز تھا بعد میں منسوخ کردیا گیا۔

اور شافعیہ نے قرآن کریم کی جس آیت سے استدلال کیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ سے موضع صلوٰۃ مراد لینے میں یا تو مجاز کا ارتکاب لازم آتا ہے اور یا مضاف کو محذوف ماننا پڑتا ہے اور یہ دونوں امور بغیر کسی ضرورت کے درست نہیں۔

لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو نشہ کی حالت میں نماز پڑھو یہاں تک کہ جو بات تم کہتے ہو اس کو سمجھنے لگو اور نہ ہی جنابت کی حالت میں یہاں تک کہ غسل کرلو، اور " إلا عابري سبيل " کا تعلق سفر سے ہے، یعنی اگر تم سفر میں ہو اور جنابت لاحق ہوجائے اور پانی نہ ملے تو پھر تیمم کا حکم ہے جیسا کہ اس کے بعد

(۱) معارف السنن ۱/۲۵۴

مذاہب۔(۱)

حائضہ اور جنبی کے لئے تلاوت قرآن کا حکم

"عن ابن عمرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لاتقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن "(رواه الترمذي)

امام نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ اور جنبی کے لئے ذکر، تسبیح و تہلیل وغیرہ کے جواز پر اجماع ہے، البتہ تلاوت قرآن کے بارے میں کچھ اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک تلاوت ناجائز ہے۔

اور امام مالکؒ فرماتے ہیں "يقرأ الجنب الآيات اليسيرة للتعوذ ". جبکہ حق حائضہ میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک جواز کی دوسری عدم جواز کی، اور شرح مہذب میں امام مالکؒ سے مطلقاً جواز مروی ہے۔

امام بخاریؒ اور داؤد ظاہریؒ کے ہاں بھی جنب اور حائض دونوں کے لئے تلاوت مطلقاً جائز ہے۔

دلائل فقہاء

مجوزین تلاوتِ قرآن کا استدلال حضرت عائشہؓ کی معروف حدیث سے ہے جو صحیح مسلم میں مروی ہے "عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الله على كل احيانه " کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتے رہتے تھے، قرآن بھی ذکر ہے اور " كل احيان " میں اوقاتِ جنابت بھی داخل ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس سے ذکر قلبی مراد ہے، اور اگر ذکرِ لسانی مراد ہے تو یہ اذکار متواردہ پر محمول ہے۔

خود جمہور کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں جنبی اور حائض دونوں کے لئے قراءت قرآن کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔(۲)

---

(۱) نفحات التنقيح: ۲۳۹/۲ ، وكذا في الدر المنضود: ۳۵۷/۱

(۲) درس ترمذی: ۳۸۷/۱ ، وكذا في المجموع شرح المهذب: ۳۸۰/۲ ، والمغني لابن قدامة: ۹۶/۱ ، ونفحات التنقيح: ۲۳۸/۲ ، وانعام الباری: ۵۰۲/۲

حائضہ اور جنبی کے لئے تلاوت کی کتنی مقدار نا جائز ہے؟

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لئے کتنی مقدار کی تلاوت نا جائز ہے؟

ایک آیت یا اس سے زیادہ کی ممنوع ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اور مادون الآیۃ یعنی آیت سے کم مقدار پڑھنے کے جواز وعدم جواز میں احناف سے دو روایتیں ہیں، امام کرخیؒ کی روایت کے مطابق یہ بھی جائز نہیں، دوسری روایت امام طحاویؒ کی ہے انہوں نے مادون الآیۃ کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ وہ متحدّی بہ نہیں ہے، علامہ شامیؒ نے محاکمہ فرمایا کہ جنبی کے لئے عدم جواز ہے اور حائضہ کے لئے قراءت مقطعاً(۱) جائز ہے۔(۲)

تلاوت اگر بقصدِ تبرک ودعا ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟

عدم جواز اور مذکورہ بحث اس وقت ہے جب بقصدِ تلاوت قراءت کی جائے اور اگر تلاوت بقصد تبرک یا دعاء ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے۔

امام نوویؒ نے فرمایا کہ قراءۃ تسمیہ بقصد الاستفتاح یعنی کسی کام شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھنے کے جواز پر اجماع ہے، اس کے علاوہ کسی اور آیت کی قراءۃ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں خواہ کسی ارادہ سے ہو، احناف کے نزدیک اس کا جواز ہے۔

پھر فقہاء احناف میں قراءت فاتحہ علی وجہ الدعاء میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک اس کا بھی جواز ہے، کیونکہ مقصود تلاوت نہیں جبکہ محققین کے نزدیک جواز نہیں، کیونکہ ایک مستقل سورت قرآنیت سے خارج نہیں ہو سکتی، بالخصوص جبکہ سورۂ فاتحہ کی دعاء غیر الفاظِ قرآن میں بھی ممکن ہے، صاحب بحرؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک "سورۃ الحفد والخلع" (دعاء قنوت) کی تلاوت بھی جائز نہیں، کیونکہ وہ اقرب الی نظم القرآن ہے، اور بعض روایات سے اس کا قرآن ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک جواز ہے، کیونکہ ثبوت قرآنیت کے لئے تواتر شرط ہے۔(۳)

---

(۱) یعنی ایک ایک حرف کو قطع کر کے علیحدہ علیحدہ پڑھنا جائز ہے۔

(۲) راجع ، درس ترمذی : ۱/۳۸۸ ، وکشف الباری ، کتاب الحیض ، ص: ۱۱۷ ، والدر المنضود: ۱/۳۵۵

(۳) درس ترمذی : ۱/۳۸۸

قرآن کریم چھونے کے لئے طہارت شرط ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قرآن کریم چھونے اور مَس کرنے کے لئے وضو شرط ہے یا نہیں؟

چنانچہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بلا وضو قرآن کریم کا چھونا جائز نہیں۔

البتہ امام مالکؒ اور اہل ظاہر اس سے اختلاف کرکے فرماتے ہیں کہ مس مصحف کے لئے طہارت شرط نہیں۔

امام مالکؒ اور اہل ظاہر کا استدلال

امام مالکؒ اور اہل ظاہر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مشرکین کے پاس خطوط ارسال کرتے تھے جن میں آیات قرآنیہ ہوتی تھیں تو مشرکین مس کرتے تھے تو جب ایک مشرک قرآن کریم مس کرسکتا ہے تو ایک بے وضو مسلمان تو اس سے بہت افضل ہے اس کے لئے مس کرنا جائز کیوں نہ ہو۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہاں شدتِ ضرورت کی بناء پر خطوط میں آیات قرآنیہ لکھے تھے، نیز اصل مقصد تو مضمونِ خط ہوتا ہے اور آیت تابع تھی، لہٰذا کوئی حرج نہیں۔

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال حضرت عمرو بن حزمؓ کی صحیح مرفوع روایت سے ہے" لا يمس القرآن إلا طاهر".

نیز جمہور کے مسلک کی تائید اس آیت سے بھی ہوتی ہے" لا يمسه إلا المطهرون ".(۱)

ایک وضاحت

واضح رہے کہ جمہور کے مسلک پر آیت قرآنی" لا يمسه إلا المطهرون " سے استدلال کرنا ضعیف ہے، کیونکہ وہاں" مطهرون " سے مراد فرشتے ہیں، البتہ اس آیت کو تائید کے طور پر ضرور پیش کیا جاسکتا ہے۔(۲)

(۱) درس ترمذی: ۱/۳۰۲ بزیادة من المرتب حفظه الله تعالیٰ من الفتن ما ظهر منها وما بطن.

(۲) لاله شيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني دامت فيوضهم، درس ترمذی: ۱/۳۰۲

حائضہ کے ساتھ مباشرت کرنے کا حکم

"عن عائشةؓ قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا حِضتُ يامرني ان أتّزر ثم يباشرني" (رواه الترمذي)

مباشرت کا معنی: "ملامست اور التقاء البشرة بالبشرة" ہے۔ یعنی: دو جسموں کا آپس میں ملنا، اور یہ ماخوذ ہے "لمس بشرة الرجل بشرة المراة" سے، جس کے معنی ہیں: "مرد کے جسم کا بیوی کے جسم سے ملنا"۔

پھر مباشرتِ حائضہ کی تین صورتیں ہیں۔

(۱)......پہلی صورت "جماع فی الفرج" کی ہے، اس کی حرمت نص قرآن، احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے۔

(۲)......دوسری صورت یہ ہے کہ ناف سے اوپر اور گھٹنے سے نیچے کے حصہ جسم میں ذکر، بوس و کنار، معانقہ اور لمس وغیرہ کے طریقے سے مباشرت کرے، اس صورتِ مباشرت کا حکم یہ ہے کہ یہ صورت بالا جماع حلال ہے۔

(۳)......تیسری صورت یہ ہے کہ زیر ناف تا گھٹنوں میں سوائے فرج و دبر کے مباشرت اور جماع کرے، اس صورت کے حکم میں اختلاف ہے۔(۱)

جمہور ائمہ کے نزدیک یہ صورت جماع ناجائز اور حرام ہے۔

جبکہ امام محمدؒ اور امام احمدؒ اس کو جائز کہتے ہیں، ان کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی حدیث سے ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے "اصنعوا كل شيء إلا النكاح (الجماع) ... الخ". اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جماع کے علاوہ باقی ہر قسم کا استمتاع جائز ہے۔

دلائلِ جمہور

اس بارے میں جمہور کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)......پہلی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ہے۔

(۲)......نیز ابوداؤد میں ایک روایت ہے "حرام بن حكيم عن عمه (عبدالله بن سعد)

(۱) عمدة القاري: ۲٦٦/۳، وفتح الملهم: ۵۱/۳، باب مباشرة الحائض فوق الإزار.

انہ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مایحلّ لي من امرأتي وهي حائض قال لک ما فوق الإزار ". اس حدیث میں سوال کے اندر لفظ " ما " عام ہے، لہٰذا جواب میں بھی " لک مافوق الإزار " میں بھی عموم ہوگا، جس سے حرمت بماتحت الازار کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔

(۳)......عن عاصم بن عمران عمرؓ قال: سألتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مایحلّ للرجل من امرأته وهي حائض ؟ قال: مافوق الإزار ". (مجمع الزوائد : ۲۸۱/۱)

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ حیض میں استمتاع بماتحت الازار جائز نہیں۔

امام محمدؒ اور امام احمدؒ کے استدلال کا جواب

جہاں تک امام محمدؒ اور امام احمدؒ کی مستدل روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جو حصر ہے وہ حصر اضافی ہے، چونکہ یہود حائضہ کے ساتھ کھانا، پینا اور رہنا سب کچھ ترک کر دیتے تھے، اس لئے اس زمانۂ حیض میں عورت انتہائی مظلوم ہوتی تھی تو یہود کے اس عمل باطل کی تردید کے پیش نظر ایک ساتھ کھانے اور ایک ساتھ رہنے کی اجازت دینا مقصود ہے، استمتاع بماتحت الازار کی اجازت دینا مقصود نہیں۔(۱)

حالتِ حیض میں وطی کرنے سے کفارے کا حکم

" عن ابن عباسؓ عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم فی الرجل یقع علی امرأته وهي حائض قال: یتصدّق بنصف دینار "(رواه الترمذي)

حالتِ حیض میں وطی حرام ہے اور اگر کسی شخص نے قصداً کر لی تو اس پر کفارہ ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وجوبِ کفارہ کے قائل ہیں، اور کفارے کی صورت یہ ہوگی کہ ابتداءِ حیض میں دینار اور آخر حیض میں نصف دینار واجب ہوگا۔

جبکہ جمہور فقہاء کے یہاں حائضہ سے وطی پر کفارہ واجب نہیں ہوتا، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔(۲)

(۱) درس ترمذی ۳۸۹/۱، والتفصیل فی کشف الباری، کتاب الحیض، ص: ۲۳۲، ونفحات التنقیح ۳۱۴/۲
(۲) راجع، شرح مسلم للنووی: ۱۴۱/۱، والمجموع شرح المهذب ۳۶۰/۲، وعمدة القاری: ۲۶۶/۳

دلائلِ فقہاء

قائلینِ وجوبِ کفارہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب سے ہے۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ حالتِ حیض میں وطی کرنے کا تدارک فقط توبہ واستغفار ہے، اور جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت علامہ نوویؒ کی تصریح کے مطابق باتفاق محدثین ضعیف ہے، لہٰذا اس سے استدلال کیونکر درست ہوسکتا ہے۔ اور اگر صحیح مان لیا جائے تو پھر یہ تصدق یعنی صدقہ کرنے کا حکم استحباب پر محمول ہے۔(۱)

دمِ مسفوحہ میں قدرِ معفوعنہ کتنا ہے؟

"عن اسماء بنت ابي بكر الصديق، أن امرأة سالتِ النبي صلى الله عليه وسلم عن الثوب يُصيبه الدم من الحيضة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حُتّيه ثم اقرصيه بالماء ثم رشّيه وصلّي فيه" (رواه الترمذي)

دمِ مسفوحہ کی نجاست پر اتفاق ہے، دمِ حیض بھی اس میں شامل ہے، البتہ قدرِ معفوعنہ میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور اہلِ کوفہ کے نزدیک دمِ قلیل معاف ہے یعنی اس کے ساتھ نماز پڑھنے سے نماز ادا ہوجائے گی، جبکہ دمِ کثیر کا دھونا واجب ہے، یہی مسلک ہے امام احمدؒ، ابن مبارکؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قلیل وکثیر میں کوئی فرق نہیں، یہاں تک کہ ایک قطرہ بھی ان کے نزدیک نجس ہے، اور اس کی موجودگی میں نماز نہ ہوگی۔

مقدارِ قلیل میں اختلاف

پھر پہلے فریق کے مابین بھی مقدارِ قلیل وکثیر میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک قدرِ درہم معیار ہے کہ درہم سے کم مستحب الغسل ہے، اور اس میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، جبکہ درہم یا اس سے زیادہ میں واجب الغسل ہے، اور نماز مکروہ تحریمی ہے۔

(۱) نفحات التنقیح: ۳۱۸/۲، ودرس ترمذی: ۳۹۲/۱، والفضل فی کشف الباری، کتاب الحیض، ص: ۲۴۳

امام احمدؒ کی اس میں تین روایتیں ہیں:

(۱)......شبر فی شبر (بالشت در بالشت) قلیل ہے اس سے زیادہ کثیر ہے۔

(۲)......قدر الکف (ہتھیلی کی بقدر) قلیل ہے ورنہ کثیر ہے، یہ روایت مسلک احناف کے قریب تر ہے، کیونکہ کف کی گہرائی درہم ہی کے برابر ہوتی ہے۔

(۳)......رائے مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے اسی تیسری روایت کو ترجیح دی ہے۔

دراصل اس باب میں کوئی روایتِ صریحہ موجود نہیں، اس لئے یہ اختلاف پیدا ہوا، اور فقہاء نے قیاسات و آثار کے مطابق یہ تحدیدات اور اندازے مقرر کیں، البتہ حضرت اسماءؓ کی روایتِ باب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دمِ کثیر واجب الغسل ہے اس لئے کہ سوال دمِ حیض کے بارے میں ہے جو کثیر ہوتا ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ دمِ قلیل واجب الغسل نہیں۔(۱) واللہ اعلم

اکثرِ مدتِ نفاس میں اختلافِ فقہاء

"عن أم سلمةؓ قالت: كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين يوماً...الخ" (رواه الترمذي)

اس پر اجماع ہے کہ نفاس کی اقلِ مدت مقرر نہیں، حتی کہ نفاس کا بالکل نہ آنا بھی ممکن ہے، البتہ اکثرِ مدتِ نفاس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، امام احمدؒ، اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اکثرِ مدتِ نفاس چالیس دن ہے، یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی، اور بقول امام ترمذیؒ امام شافعیؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

امام مالکؒ کی دوسری روایت پچاس یوم کی ہے، یہی مسلک ہے حسن بصریؒ کا اور ان کی تیسری روایت ساٹھ یوم کی ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے، امام شعبیؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے۔

دراصل اس بارے میں کوئی صریح حدیث مرفوع موجود نہیں، فقہاء نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ مدتیں مقرر کی ہیں، البتہ حنفیہ نے محض قیاس پر عمل کرنے کے بجائے حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب پر

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۳۹۲، وکذا فی الدر المنضود: ۱/۳۳۲

عمل کیا ہے "قالت كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين يوماً ".(۱)

☆☆☆

باب التيمم

تیمم کا طریقہ

" عن عمار بن ياسرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بالتيمم للوجه والكفين "
(رواه الترمذي)

تیمم کے طریقہ میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں، ایک یہ کہ تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی؟، دوسرے یہ کہ مسح یدین کہاں تک ہوگا؟

تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی؟

پہلے مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے پانچ مذاہب (۲) نقل کئے ہیں:

(۱)......امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہوں گی، ایک وجہ یعنی چہرے کے لئے اور ایک یدین یعنی ہاتھوں کے لئے۔

(۲)......امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ایک ہی ضربہ ہوگا، جس سے وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا، امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

(۳)......حضرت حسن بصریؒ اور ابن ابی لیلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ دو ضربیں ہوں گی، لیکن اس طرح کہ ہر ضربہ میں وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا۔

---

(۱) درس ترمذی: ۱/۳۹۳، وکذا فی الدر المنضود: ۱/۳۱۷

(۲) راجع لتفصيل هذه المذاهب، كشف الباري، كتاب التيمم، ص: ۲۳۵ نقلاً عن عمدة القاري: ۳/۱۹، وفتح الباري: ۱/۴۴۵، والمغني لابن قدامة: ۱/۱۵۴، وأوجز المسالك: ۱/۵۷۱، وبذل المجهود: ۲/۳۷۶، والفيض السمائي: ۱/۱۵۲، والسعاية: ۱/۵۰۷، ومختصر اختلاف العلماء: ۱/۱۳۶

(۴)...... محمد بن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ ضربات تین ہوں گی، ایک وجہ کے لئے، دوسری یدین کے لئے، تیسری دونوں کے لئے۔

(۵)...... پانچواں مسلک یہ ہے کہ چار ضربیں ہوں گی، دو وجہ اور دو یدین کے لئے۔(۱)

تیمم میں مسحِ یدین کہاں تک کیا جائے گا؟

دوسرا اختلاف مقدارِ مسحِ یدین میں ہے، اور اس میں چار مذاہب ہیں:

(۱)...... مرفقین (کہنیوں) تک مسح واجب ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ، لیث بن سعدؒ اور جمہور کا ہے۔

(۲)...... صرف رسغین (گٹوں) تک مسح واجب ہے، یہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور اہل ظاہر کا مسلک ہے۔

(۳)...... رسغین تک واجب ہے اور مرفقین تک مسنون، علامہ زرقانیؒ نے اسے امام مالکؒ کا مسلک قرار دیا ہے، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ تطبیق بین الروایات کا بہترین طریقہ ہے۔

(۴)...... علامہ ابن شہاب زہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ یدین کا تیمم مناکب وآباط (کندھوں اور بغلوں) تک ہوگا۔(۲)

بنیادی اختلاف

دراصل بنیادی اختلاف دونوں مسئلوں میں جمہور اور امام احمدؒ واسحاقؒ کے درمیان ہے، جمہور کے نزدیک تیمم میں دو ضربیں ہیں، اور یدین کا مسح مرفقین تک ہے، اور امام احمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک ایک ضربہ ہے اور یدین کا مسح رسغین تک ہے۔

---

(۱) لیکن ابن حزمؒ فرماتے ہیں "ليس له أصل من السنة"۔

(۲) امام زہریؒ نے تیمم کے مناکب وآباط تک مشروع ہونے پر حضرت عمارؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو امام ترمذیؒ نے نقل کی ہے، یعنی "تيممنا مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى المناكب والآباط"۔ جمہور کی طرف سے اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ نزول حکم تیمم کی ابتداء میں یہ صحابہ کرامؓ کا اپنا اجتہاد تھا، جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں لہٰذا صریح اور صحیح روایات کے مقابلہ میں اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ (المجموع شرح المهذب: ۲/۲۱۰، والموسوعة الفقهية: ۱۴/۲۵۳، والمغني: ۱/۱۵۴، وفتح الملهم: ۳/۱۲۰، باب التيمم)۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا استدلال

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا استدلال دونوں مسئلوں میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب سے ہے، جس سے ایک ضربہ اور صرف مسح الرسغین کا پتہ چلتا ہے "إن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بالتيمّم للوجه والكفين" اس میں ہاتھوں کے لئے کفین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جن کا اطلاق صرف رسغین تک ہوتا ہے۔

دلائلِ جمہور

جمہور کے دلائل یہ ہیں:

(۱)...... سنن دار قطنی میں روایت ہے "عن جابرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال التيمّم ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين".

(۲)...... مسند بزار میں حضرت عمارؓ کی حدیث ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں "كنتُ في القوم حين نزلتِ الرخصة فأمرنا فضربنا واحدة للوجه ثم ضربة أخرىٰ لليدين والمرفقين".

(۳)...... سنن دار قطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال التيمّم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين".

یہ روایات جس طرح ضربتین کی تائید کرتی ہیں اسی طرح ان سے مسح الی المرفقین کی تائید بھی ہوتی ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ نے حضرت عمارؓ کی جس حدیث باب سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہاں حدیث مختصر ہے، صحیحین میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے ناواقفیت کی بناء پر حالت جنابت میں زمین پر لوٹ لگائی تھی، اور تمعک کیا تھا، اس کی اطلاع جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إنما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك".(۱)

اس حدیث کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اصل مقصد تیمم کے پورے

(۱) مسلم، ج۱، ص۱۶۱

طریقہ کی تعلیم دینا نہیں بلکہ تیمم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا، کہ زمین پر لوٹنے کی ضرورت نہیں، بلکہ جنابت کی حالت میں بھی تیمم کا وہی طریقہ کافی ہے جو حدث اصغر میں ہے۔(۱)

تیمم طہارتِ مطلقہ ہے یا طہارتِ ضروریہ؟

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ تیمم طہارتِ مطلقہ ہے یا طہارتِ ضروریہ؟

چنانچہ حضرات حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ اور رافع حدث ہے یعنی ناپاکی دور کرنے والا ہے، بایں معنی کہ پانی کے ملنے تک اس سے حدث رفع ہوتا ہے، متیمم (تیمم کرنے والا) طاہر ہوتا ہے اور ہر قسم کی عبادات ادا کرسکتا ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ تیمم طہارتِ ضروریہ اور مبیح للصلاۃ (۲) ہے، بایں معنی کہ اس سے حدث دور نہیں ہوتا اور طہارت حاصل نہیں ہوتی، البتہ نماز پڑھنا اس سے جائز ہو جاتا ہے باوجود حدث کے باقی رہنے کے اور یہ ضرورت کی بناء پر ہے، اسی لئے وہ اسے طہارتِ ضروریہ قرار دیتے ہیں۔(۳)

حنفیہ کی دلیل

حضرات حنفیہ کی دلیل ابوداؤد میں حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے " الصعید الطیب وضوء المسلم وإن لم یجد الماء عشر سنین، فإذا وجدتَ الماء فامسه جلدک، فإن ذلک خیر "۔

اس روایت میں تیمم کو مسلمان کے لئے وضو قرار دینا اور جب تک پانی نہ ملے اس وقت تک تیمم کا حکم برقرار رکھنا اس بات پر بالکل صریح ہے کہ تیمم بھی طہارت مطلقہ اور رافع حدث ہے، ورنہ اسے وضو قرار دینے کا کیا مطلب؟

---

(۱) راجع لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۳۹۸/۱ - إلی - ۴۰۲، وإنعام الباری: ۵۷۳/۲، ولمعات التنقیح ۳۰۳/۲، والتفصیل فی کشف الباری، کتاب التیمم، ص: ۲۸۲

(۲) یعنی تیمم کرنے سے صرف نماز پڑھنا مباح ہو جاتا ہے۔

(۳) انظر لهذا التفصیل، کشف الباری، کتاب التیمم، ص: ۳۷۲ نقلاً عن بدائع الصنائع: ۳۳۴/۱/۱، والدر المختار: ۲۳۳/۱، والبنایة: ۵۵۵/۱، ومغنی المحتاج: ۹۷/۱، والشرح الکبیر: ۱۵۴/۱، وکشف القناع: ۱۹۹/۱، والاستذکار: ۳۶۱/۱، والسعایة: ۵۳۸/۱

جمہور کی دلیل

جمہور دلیل پیش کرتے ہیں کہ مٹی پانی کی طرح اپنی طبیعت کے اعتبار سے مطہر (پاک کرنے والی) نہیں، بلکہ وہ تو ملوث ہے اور اس کے ساتھ جوازِ صلوٰۃ کا حکم ضرورت کی بناء پر خلافِ قیاس ہے لہٰذا اس کا اعتبار بقدرِ ضرورت ہوگا، لأن الضرورات تتقدر بقدر الضرورة ، اور نہ تو دخولِ وقت سے پہلے تیمم کی ضرورت ہے اور نہ ہی اسے مطہر قرار دینے کی ضرورت ہے، لہٰذا تیمم مطہر اور رافعِ حدث نہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ تیمم سے جواز کا حکم صرف ضرورت کی بناء پر بقاءِ حدث کے ساتھ نہیں، بلکہ تیمم کو طہور (پاک کرنے والے) بنانے کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں تیمم کا طہور ہونا گزرا ہے، باقی اس کا طہور ہونا اگرچہ خلافِ قیاس ہے، لیکن وہ ارتفاعِ حدث کو تو پھر بھی مستلزم ہے۔ ہاں! اگر شریعت میں تیمم کے لئے وصفِ تطہیر ثابت نہ ہوتا، اس کے باوجود بھی اس سے جوازِ صلوٰۃ کا حکم دیا گیا ہوتا تب تو جمہور کی بات قابلِ اعتبار ہوتی۔ مگر ظاہر ہے کہ ایسا نہیں، بلکہ شروع میں تیمم پر طہور اور مطہر کا اطلاق کیا گیا ہے۔(۱)

تیمم کس چیز سے جائز ہے؟

" عن حذیفةؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم فضلنا علی الناس بثلاث ...

...وجعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء " (رواه مسلم)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تیمم کس چیز سے جائز ہے اور کس سے نہیں؟

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ تیمم صرف ترابِ منبت (اُگانے والی مٹی) سے ہوگا، اور یہی قول امام ابویوسفؒ کا ہے، وہ ریت سے بھی جوازِ تیمم کے قائل ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جو چیز جنس الارض سے ہو کر جلانے سے نہ جلے اور پگھلانے سے نہ پگھلے اس سے تیمم جائز ہوگا۔

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حضرت حذیفہؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ہے "وجعلت تربتها لنا طهوراً"۔

(۱) والفصل فی کشف الباری، کتاب التیمم، ص ۳۷۲

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "فتیمموا صعیداً طیبا". اور "صعید" تراب منبت کو نہیں کہا جاتا بلکہ تراب منبت اور جنس الارض کو عام ہے، جیسے صاحب قاموس جو شافعی المسلک ہیں وہ فرماتے ہیں" الصعید هو التراب أو وجه الأرض ". اور مصباح اللغات میں ہے " الصعید وجه الأرض تراباً كان أو غيره ".

جہاں تک امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب ہمارے خلاف نہیں، کیونکہ ہم بھی تراب منبت سے تیمم کے قائل ہیں، البتہ دوسرے نصوص سے تراب منبت کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ جنس الارض کو شامل کرتے ہیں، لہٰذا حدیث باب سے ہمارے خلاف استدلال کرنا درست نہیں۔(۱)

قدرت علی الماء ناقضِ تیمّم ہے یا نہیں؟

" عن أبي سعيد الخدريؓ قال: خرج رجلان في سفر......فتيمّما صعيداً طيّباً فصلّيا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما الصلوٰة بوضوء ولم يعدِ الآخر......وقال للذي توضّأ وأعاد: لكَ الأجر مرّتين " (رواه الترمذي)

اگر تیمم کے بعد ادائے نماز سے قبل پانی مل جائے تو بالاتفاق تیمم ٹوٹ جاتا ہے، اور اگر نماز کے بعد وقت کے اندر اندر پانی مل جائے تو بالاتفاق اعادۂ صلوٰۃ ضروری نہیں، لیکن اگر نماز کے دوران میں پانی پر قدرت حاصل ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نماز توڑ کر وضو کرنا اور ازسرِ نو نماز پڑھنا ضروری ہے۔

لیکن امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسی تیمم سے نماز پوری کرلے۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم کی طہوریت اور جواز صرف عدمِ وجدانِ ماء تک ہے وجدانِ ماء کے بعد نہیں، تو وجدانِ ماء کی صورت میں اب بقیہ نماز بلا وضو کیسے پوری کرسکتا ہے؟(۲)

☆......☆......☆

(۱) انظر للتفصیل المشبع، کشف الباری، کتاب التیمم، ص: ۴۵۹.

(۲) راجع للتفصیل، کشف الباری، کتاب التیمم، ص: ۱۵۷، والدر المنضود: ۱/ ۳۳۰

کتاب الصلوٰۃ

صلوٰۃ کے لغوی معنی

لفظ "صلوٰۃ" کے لغوی معنی کے بارے میں متعدد اقوال منقول ہیں:

(۱)..... بعض حضرات نے کہا کہ صلوٰۃ کے معنی لغۃً دعا کے آتے ہیں، چونکہ نماز کی ہر رکعت کے اندر" اھدنا الصراط المستقیم " دعا پڑھی جاتی ہے، اس مناسبت سے ارکان مخصوصہ پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا۔

(۲)..... بعض حضرات نے یہ کہا کہ صلوٰۃ " صلیت الخشبة بالنار " سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں کہ میں نے آگ کی تپش سے لکڑی کو سیدھا کیا، تو چونکہ قرآن مجید میں صلوٰۃ کی صفت " إن الصلوة تنهیٰ عن الفحشاء والمنكر" بیان کی گئی ہے، اس لئے کہ صلوٰۃ تقویم نفس میں معین اور مفید ہے اور نفس کی کجی اس سے دور ہوتی ہے، اس لئے اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

(۳)..... بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ " مصلّي " سے ماخوذ ہے، مصلّی گھوڑ دوڑ کے اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو دوڑ میں دوسرے نمبر پر ہو، تو چونکہ صلوٰۃ بھی ارکان خمسہ میں شہادتین کے بعد دوسرے نمبر پر ہے، اس لئے اس کو صلوٰۃ کا عنوان دیا گیا ہے۔

(۴)..... بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ صلوٰۃ "صلوین" سے ماخوذ ہے اور یہ دو رگیں ہیں جو انسان کے کولہوں کے اندر ہوتی ہیں، تو چونکہ نماز میں تحریک صلوین پائی جاتی ہے، اس مناسبت سے اس کو صلوٰۃ کہتے ہیں، اس کے علاوہ اور بھی کئی اقوال ہیں۔(۱)

صلوٰۃ کے اصطلاحی معنی

اور اصطلاح شرع میں صلوٰۃ کی تعریف یہ ہے:

(۱) راجع، عمدة القاري: ۳۹/۳، ونفحات التنقيح: ۳۳۲/۲

"الأركان المعهودة والأفعال المخصوصة من القيام والقراءة وغيرهما أي الأركان المخصوصة بكيفية مخصوصة".

نماز کی فرضیت کس سال ہوئی؟

اس بات پر تمام اہلِ سیَر وحدیث کا اتفاق ہے کہ پانچ نمازوں کی فرضیت لیلۃ الاسراء میں ہوئی، البتہ لیلۃ الاسراء کے بارے میں مؤرخین کا اختلاف ہے کہ وہ کونسے سن (سال) میں ہوئی؟ چنانچہ ۵ نبوی سے ۱۰ نبوی تک کے مختلف اقوال ہیں، البتہ جمہور ۵ نبوی کے قائل ہیں۔(۱)

لیلۃ الاسراء سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ لیلۃ الاسراء (جس میں پانچ نمازیں فرض کی گئیں) سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؟

اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ پانچ نمازوں سے پہلے کوئی نماز فرض نہ تھی، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز تہجد اس سے پہلے فرض ہو چکی تھی، جس کی دلیل سورۂ مزمل کی آیات ہیں (۲) یہ سورت مکہ مکرمہ میں بالکل ابتدائی دور میں نازل ہوئی۔

البتہ بعض علماء نے یہ فرمایا کہ تہجد کی نماز صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی، عام مسلمانوں پر نہیں۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ عام مسلمان بھی پانچ نمازوں سے پہلے کوئی نماز پڑھا کرتے تھے یا نہیں؟

علماء کی ایک جماعت نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فجر اور عصر کی نمازیں لیلۃ الاسراء سے پہلے فرض ہو چکی تھیں، جس کی دلیل یہ آیتِ قرآنی ہے "وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار". یہ آیت اسراء سے پہلے نازل ہوئی، اور اس میں ان دونوں نمازوں ہی کا ذکر ہے۔

اس بارے میں محقق بات یہ ہے کہ اتنی بات تو روایات سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور

(۱) درس ترمذی: ۱/۲۰۶

(۲) ملاحظہ ہو مع کریمہ "يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا"

صحابہ کرامؓ اسراء سے پہلے ہی فجر اور عصر پڑھا کرتے تھے، چنانچہ سورۂ جن میں جنات کے جس سماع کا قرآن میں ذکر ہے، وہ فجر ہی کی نماز میں ہوا تھا، اور یہ واقعہ غالباً اسراء سے پہلے کا ہے، لیکن یہ دونوں نمازیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھیں یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم تطوعاً پڑھتے تھے، اس کی کوئی دلیل اور صراحت روایات میں موجود نہیں ہے۔(۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب المواقیت

انتہاءِ وقتِ ظہر میں اختلاف

"عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمّني جبرئيل عند البيت مرّتين، فصلى بي الظهر حين زالتِ الشمس و كانت قدر الشراك وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيئ مثله" (رواه الترمذي)

ابتداءِ وقتِ ظہر میں سب کا اتفاق ہے، کہ وہ زوالِ شمس کے فوراً بعد شروع ہو جاتا ہے، البتہ انتہاءِ وقت ظہر اور ابتداءِ وقت عصر میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور جمہور کے نزدیک مثلِ اول پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مثلِ اول کے بعد چار رکعتوں کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہوتا ہے۔(۲)

---

(۱) درس ترمذی: ۱/۴۰۶، کذا فی نفحات التنقیح: ۲/۴۳۱

(۲) اس بارے میں امام مالکؒ حدیثِ امامتِ جبرئیل سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ اس میں تصریح ہے کہ یوم اول میں صلوٰۃ عصر مثل اول پر ادا کی گئی، اور پھر یوم ثانی کے متعلق فرمایا گیا "فلما كان الغد صلى بي الظهر حين كان ظله مثله" تو گویا مثل اول کے اختتام پر یوم اول کو عصر میں ادا کیا گیا اور مثل اول کے اختتام ہی پر یوم ثانی میں ظہر کو ادا کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ چار رکعات کے بقدر وقت ظہر اور عصر میں مشترک ہے۔

لیکن اس استدلال کا جواب حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت سے دیا جاتا ہے، اس میں "وقت الظهر إذا زالت الشمس و كان ظل الرجل كطوله مالم يحضر العصر" فرمایا گیا ہے، یہ "مالم يحضر العصر" کا اضافہ قیدِ مشترک کے بالکل خلاف ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں:

(۱)......ایک روایت جمہور کے مطابق ہے، اور صاحبین نے اسے ہی اختیار کیا ہے۔

(۲)......دوسری روایت امام محمدؒ سے یہ مروی ہے کہ مثلین تک ظہر کا وقت ہے، اس کے بعد عصر ہوتی ہے۔

(۳)......تیسری روایت حسن بن زیادؒ سے مروی ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت مہمل ہے۔

(۴)......اور چوتھی روایت یہ ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے معذورین اور مسافرین کے لئے اسی روایت کو مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔

تاہم امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت دوسری ہے، یعنی مثلین اور اکثر حنفیہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

دلائلِ فقہاء

حضرات جمہور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کے خلاف حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مثلِ اول کی تصریح ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی تائید میں مندرجہ ذیل روایت پیش کی جاتی ہے:

ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے "إذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوٰة فإن شدة الحر من فيح جهنم" کہ جب گرمی شدید ہو تو نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو، اس لئے کہ شدتِ حرارت جہنم کے جوش مارنے کی وجہ سے ہے۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حجاز کی گرمی میں ابراد مثلِ اول پر نہیں ہوتا، معلوم ہوا کہ نماز ظہر کا وقت مثلِ اول کے بعد بھی رہتا ہے، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ حدیث وقت کی تحدید پر صریح نہیں ہے۔(۱)

البتہ حضرت ابوہریرہؓ کا ایک اثر موقوف موطا امام مالکؒ میں مروی ہے کہ "صلّ الظهر إذا كان

• کیونکہ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب عصر کا وقت آجائے تو ظہر کا وقت باقی نہیں رہتا لہٰذا وقتِ مشترک ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور حدیث امامت جبرئیل میں یہ تاویل کی گئی ہے کہ یوم اول میں مثلِ اول پر عصر کی ابتداء مراد ہے اور یوم ثانی میں مثلِ اول پر ظہر کا اختتام مراد ہے لہٰذا وقتِ مشترک ثابت نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

(۱) افاده الأستاذ المحترم شيخ الإسلام محمد تقي العثماني حفظهم الله تعالى، انظر للتفصيل، درس ترمذی: ۱/۴۱۰

ظلک مثلک والعصر إذا كان ظلک مثليک ". اس اثر کو غیر مدرک بالقیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں کہا جا سکتا ہے، اور صریح بھی ہے، اس کے برخلاف حدیث جبرئیلؑ میں صراحۃً پہلے دن عصر کی نماز مثلِ اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ یہ حدیث حدیثِ جبرئیل کا مقابلہ نہیں کر سکتی، اسی بناء پر بعض حنفیہ نے مثلِ اول والی روایت کو لیا ہے، کمافی درالمختار، اور بعض نے وقتِ مہمل کو ترجیح دی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں صحیح یہی ہے، کہ ما بین المثلین کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، اور معذورین ومسافرین کے لئے خاص طور پر اس وقت میں دونوں نمازیں جائز ہیں۔(۱)

انتہاءِ وقت عصر میں اختلاف

" عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ......ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه "(رواه الترمذي)

ابتدائے وقتِ عصر میں وہی اختلاف ہے جو انتہائے وقتِ ظہر میں تفصیل کے ساتھ گذر چکا، البتہ انتہائے وقتِ عصر میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک عصر کا وقت غروبِ شمس پر ختم ہو جاتا ہے۔

جبکہ امام اصطخریؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اصفرارِ شمس یعنی سورج زرد ہونے پر ختم ہو جاتا ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام اصطخریؒ اور حسن بن زیادؒ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے، جس میں ارشاد ہے "وإن آخر وقتها حين تصفرّ الشمس" یعنی عصر کا آخری وقت اصفرارِ شمس ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں آخر وقت سے آخرِ وقتِ مستحب مراد ہے، کیونکہ اصفرارِ شمس کے بعد وقتِ مکروہ شروع ہو جاتا ہے۔

خود جمہور کا استدلال طحاوی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے ہے: " عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَن أدرک رکعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح"

(۱) درس ترمذی: ۱/۴۰۸، وکذافی نفحات التنقیح: ۲/۳۲۹

ومن ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر "۔

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ جس نے عصر کی ایک رکعت غروبِ شمس سے پہلے پالی، اس نے عصر کی پوری نماز پالی، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عصر کا آخری وقت غروبِ شمس تک ہے۔(۱)

انتہاءِ وقتِ مغرب میں اختلاف

"عن عبد اللہ بن عمروؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم......ووقت صلوٰۃ المغرب مالم یغب الشفق ...الخ "(رواہ الترمذی)

وقتِ مغرب کی ابتداء بالاتفاق غروبِ شمس کے فوراً بعد ہے، البتہ انتہاءِ وقتِ مغرب میں اختلاف ہے۔

چنانچہ انتہاءِ وقتِ مغرب کے بارے میں امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب کا وقت صرف اتنی دیر رہتا ہے کہ جتنی دیر میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکیں، اس کی دلیل انہوں نے یہ بیان کی کہ حضرت جبرئیلؑ نے دونوں دن غروب آفتاب کے فوراً بعد مغرب کی نماز پڑھی۔

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس عمل کا منشاء تعجیلِ مغرب یعنی مغرب کی نماز جلدی پڑھنے کا اہتمام ظاہر کرنا تھا، اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت جبرئیلؑ نے مواقیت کی پوری پوری تحدید کے بجائے اوقاتِ مستحبہ کی تحدید بھی کی ہے۔

لیکن امام شافعیؒ کا مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ انتہاءِ وقتِ مغرب غروبِ شفق پر ہوتی ہے، اور وہی ابتداءِ عشاء ہے، اور جمہور کا بھی یہی قول ہے، لیکن پھر شفق کی تعیین میں اختلاف ہے۔(۲)

شفق کی تعیین میں اختلاف

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شفق سے مراد شفقِ احمر ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شفق سے شفقِ ابیض مراد ہے۔

دراصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں لفظ شفق مطلق آیا ہے، اور اس میں علماء لغت کا اختلاف ہے، کہ اس کا اطلاق صرف حمرۃ پر ہوتا ہے، یا بیاض پر بھی؟

(۱) نفحات التنقیح: ۲/۲۲۳، ودرس ترمذی: ۱/۴۱۲ بتصرف وزیادۃ من المرتب غفر اللہ له ولوالدیه مغفرۃ کاملة.

(۲)

خلیل بن احمد کا قول یہ ہے کہ " الشفق هو الحمرة " چنانچہ اس کے قول سے استدلال کر کے جمہور نے یہاں حمرۃ مراد لی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبرّد، فرّاء اور ثعلب کے نزدیک شفق کا اطلاق حمرۃ اور بیاض دونوں پر ہوتا ہے، لہٰذا شفق کا غائب ہونا اس وقت متحقق ہوگی جب کہ دونوں غائب ہو جائیں، اس کی تائید ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں فرمایا" إن أول وقت العشاء الأخيرة حين يغيب الأفق ". یہاں شفق کے بجائے افق کے غائب ہونے کا ذکر ہے، اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بیاض غائب ہو جائے۔(۱)

انتہاءِ وقتِ عشاء میں اختلاف

" عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ......ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل "(رواه الترمذي)

انتہاءِ وقتِ عشاء کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث باب کے مذکورہ جملہ کی بناء پر بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وقتِ عشاء ثلث لیل پر ختم ہو جاتا ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عشاء کا آخری وقت نصف اللیل ہے، اور اس کی دلیل ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وإن آخر وقتها حين ينتصف الليل ".

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عشاء کی تاخیر ثلثِ لیل تک مستحب ہے، اور نصفِ لیل تک جائز ہے، اور اس کے بعد مکروہ تنزیہی ہے، لیکن وقت کی انتہاء طلوعِ فجر پر ہوتی ہے۔

حنفیہ کی دلیل میں کوئی ایک جامع حدیث پیش نہیں کی جا سکتی، اس کے بجائے حنفیہ کا مسلک مجموعۂ روایات پر مبنی ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثلثِ لیل کے بعد بھی نماز پڑھنا ثابت ہے، اور نصف لیل کے بعد بھی، چنانچہ امام طحاویؒ نے یہ سب روایات نقل کی ہے، مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت ہے

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۴۱۱، کذا فی التعلیق الصبیح شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۱/۲۷۰، وفتح الملہم: ۳/۳۸۴، لأقوال العلماء فی أن الشفق هنا هو الحمرة أو البياض؟

"اعتمّ النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة حتى ذهب عامة الليل وحتى نام أهل المسجد ثم خرج فصلى".

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام روایات کو مدنظر رکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ وقتِ عشاء فجر تک باقی رہتا ہے۔

اور بعض صحابہؓ کے آثار سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، مثلاً "عن نافع بن جبير قال: كتب عمر إلى أبي موسىٰ، وصلّ العشاء أيّ الليل شئت ولا تغفلها".

جہاں تک امام شافعیؒ کی مستدل حدیث کا تعلق ہے حنفیہ کے نزدیک وہ بیانِ جواز پر محمول ہے۔(۱)

نمازِ فجر کا وقتِ مستحب

"عن عائشةؓ قالت: إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي الصبح فينصرف النساء متلفّعات بمروطهنّ مايُعرفنَ من الغلس" (رواه الترمذي)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نمازِ فجر تغلیس یعنی اندھیرے میں پڑھنا افضل ہے یا اسفار اور روشنی میں پڑھنا افضل (۲) ہے؟

چنانچہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ یہ فرماتے ہیں کہ نمازِ فجر میں تغلیس افضل ہے۔

لیکن حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر میں اسفار افضل ہے، البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے اسی روایت کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا ہے۔(۳)

امام شافعیؒ کا استدلال

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا پہلا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت لفظ "من الغلس" حضرت

(۱) درس ترمذی: ۱/۴۱۲، وانظر ایضا، نفحات التنقیح: ۲/۳۴۶

(۲) اوقات مستحبہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر نماز میں تعجیل افضل ہے سوائے عشاء کے، اور حنفیہ کے نزدیک ہر نماز میں تاخیر افضل ہے سوائے مغرب کے۔

(۳) التعلیق الصبیح: ۱/۲۷۸

عائشہؓ کا لفظ نہیں ہے، بلکہ ان کا قول " مایعرفن " پر ختم ہو گیا، اور ان کا منشاء یہ تھا کہ عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی آتی تھیں، اس لئے انہیں کوئی پہچانتا نہیں تھا، کسی راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچاننے کا سبب اندھیرا تھا، اس لئے اس نے " من الغلس " کا لفظ بڑھا دیا، گویا یہ ادراج من الراوی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت ابن ماجہ میں صحیح سند کے ساتھ وارد ہوئی ہے " عن عائشۃؓ قالت کنا النساء المؤمنات یصلین مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ الصبح لم یرجعن إلی أهلهن فلا یعرفهن احد ،تعني من الغلس ".

اس روایت میں " تعني " کے لفظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ " من الغلس " حضرت عائشہؓ کا قول نہیں ہے بلکہ یہ راوی کا اپنا گمان ہے، لہٰذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال ان تمام روایات سے ہے، جن میں "الصلوۃ لأول وقتها" کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے۔

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں اول وقت سے مراد اول وقت مستحب ہے چنانچہ عشاء کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لینے پر مجبور ہیں۔

دلائل احناف

حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)......صحاح ستہ میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے " أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر ".

(۲)......معجم طبرانی وغیرہ میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: " نوّر بصلوۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلهم من الإسفار ".

(۳) ......امام طحاویؒ نے حضرت ابراہیم نخعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے "ما اجتمع اصحاب النبي صلی اللہ علیه وسلم علی شئ ما اجتمعوا علی التنویر ".

حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کے مستدلات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی، بخلاف شوافع کے مستدلات کے کہ وہ صرف فعلی ہیں، جبکہ قولی حدیث راجح ہوتی ہے۔(۱)

(۱) والتفصیل فی درس ترمذی : ۱/۴۱۵ ، ونفحات التنقیح : ۲/۳۵۲ ، وکشف الباری ، کتاب الصلوۃ ، ص: ۴۸۳

نمازِ ظہر کا وقتِ مستحب

"عن عائشۃؓ قالت: ما رأیتُ أحداً کان اشدّ تعجیلاً للظہر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا من أبی بکر ولا من عمر" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ ظہر کی نماز میں تعجیل افضل ہے یا تاخیر؟ یعنی ظہر کی نماز سویرے پڑھنا افضل ہے یا کچھ دیر سے پڑھنا افضل ہے؟

چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نمازِ ظہر میں تعجیل افضل ہے۔

جبکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر افضل ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی زیادہ تعجیل کرنے والے تھے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث سردی کے موسم پر محمول ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے۔

(۱)...... صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "إذا اشتدّ الحر فابردوا بالصلوٰۃ فإن شدۃ الحر من فیح جہنم" کہ جب گرمی سخت ہو تو نماز کو تاخیر سے پڑھو اس لئے کہ شدتِ حرارت جہنم کے جوش مارنے کی وجہ سے ہوتی ہے۔

(۲)...... صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا اشتدّ البرد بکّر بالصلوٰۃ وإذا اشتدّ الحر ابرد بالصلوٰۃ" کہ جب سردی تیز ہوتی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو سویرے پڑھتے تھے، اور جب گرمی تیز ہوتی تھی تو نماز کو دیر سے پڑھتے تھے۔

یہ روایت صحیح اور صریح ہے، اور اس سے تمام روایات میں اچھی طرح تطبیق پیدا ہو جاتی ہے۔(۱)

نمازِ عصر کا وقتِ مستحب

"عن عائشۃؓ انہا قالت: صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العصر والشمس

(۱) ملخص من درس ترمذی: ۱/۴۲۰، راجع لمزید دلائل ھذہ المسئلۃ، نفحات التنقیح: ۲/۳۶۰

فی حجرتها لم یظهر الفیء من حجرتها" (رواه الترمذی)

مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت عصر کی نماز پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہؓ کے حجرہ کے فرش پر تھی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی۔

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عصر کی نماز میں تعجیل مستحب ہے یا تاخیر؟

چنانچہ شافعیہ اور جمہور کے نزدیک عصر کی نماز میں تعجیل مستحب ہے۔

حنفیہ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک عصر میں "تاخیر الی ما قبل الاصفرار" یعنی سورج زرد ہونے سے پہلے تک تاخیر کرنا مستحب ہے۔(۱)

شافعیہ کی دلیل

حضرات شافعیہ اور جمہور نے حدیث باب کو اپنے مسلک کی تائید میں پیش کی ہے۔

لیکن اگر اس حدیث پر غور کیا جائے تو اس سے استدلال تام نہیں ہوتا، اس لئے کہ لفظ "حجرہ" اصل میں بناء غیر مسقف (۲) کے لئے ہے، اور کبھی کبھی اس کا اطلاق بناء مسقف پر بھی ہو جاتا ہے، یہاں دونوں محتمل ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دوسرے معنی بناءِ مسقف ہی مراد ہے، اور اس سے مراد حضرت عائشہؓ کا کمرہ ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں دھوپ کے اندر آنے کا راستہ صرف دروازہ ہی ہو سکتا ہے، اور حضرت عائشہؓ کے کمرہ کا دروازہ مغرب میں تھا، لیکن چونکہ چھت نیچی تھی اور دروازہ چھوٹا تھا، اس لئے اس میں دھوپ اسی وقت اندر آسکتی ہے، جبکہ سورج مغرب کی طرف کافی نیچے آچکا ہو، لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے مطابق تاخیرِ عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعجیل کی، اور اگر اس سے بناءِ غیر مسقف مراد لی جائے، تو اس صورت میں دھوپ کے حجرہ میں آنے کا راستہ چھت کی طرف ہوگا، لیکن چونکہ دیواریں چھوٹی تھیں اس لئے سورج بہت دیر تک حجرہ کے اوپر رہتا تھا اور دھوپ کا دیوار پر چڑھنا بالکل آخری وقت میں ہوتا تھا، اس لئے اس سے تعجیل پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

---

(۱) انظر لهذه المسئلة، المجموع شرح المهذب: ۵۲/۳، وفتح الملهم: ۲۷۸/۳، اقوال العلماء فی استحباب تعجیل صلاة العصر وتاخیرها ... الخ.

(۲) "بناء غیر مسقف" اس بناء و تعمیر کو کہتے ہیں جس کی چھت نہ ہو، اس کے برخلاف "بناء مسقف" وہ ہے جس کی چھت ہو۔

دلائلِ احناف

تاخیر عصر کے استحباب پر حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)......پہلی دلیل ترمذی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے" قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشدّ تعجيلاً للظهر منكم وانتم اشدّ تعجيلاً للعصر منه ".

(۲)......دوسری دلیل مسند احمد میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس سے تاخیر عصر کا استحباب معلوم ہوتا ہے" إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر نا بتاخير صلوة العصر ".(۱)

جب امام نماز میں تاخیر کردے تو تنہا نماز پڑھنے کا حکم

" عن ابی ذرؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ياأباذر ! أمراء يكونون بعدي يُميتون الصلوة فصلّ الصلوة لوقتها، فإن صلّيت لوقتها كانت لک نافلةً...الخ "

(رواه الترمذي)

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں، ایک یہ کہ اگر امام نماز کو تاخیر سے پڑھے یعنی وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے، دوسرے یہ کہ اگر کسی شخص نے نماز فرض ادا کرلی ہو پھر بعد میں جماعت کھڑی ہو تو اسے کیا کرنا چاہئے؟

پہلے مسئلے میں حنفیہ سے کوئی صریح روایت مروی نہیں، البتہ دوسرے مسئلہ سے ضمناً اس کا بھی حکم معلوم ہوسکتا ہے۔

امام شافعیؒ کے اس باب میں کئی قول ہیں، جن میں سے مختار یہ ہے کہ ایسی صورت میں انفراداً نماز پڑھ لینی چاہئے، اس کے بعد اگر وقت میں امام نماز قائم کرے تو اس کے ساتھ بہ نیتِ نفل شامل ہوجانا چاہئے، اور یہ حکم تمام اوقات کے لئے عام ہے۔(۲)

دوسرے مسئلہ میں حنفیہ کا قول یہ ہے کہ فرض کی ادائیگی کے بعد اگر جماعت کھڑی ہو تو صرف ظہر اور عشاء میں بہ نیتِ نفل شامل ہوسکتے ہیں باقی اوقات میں نہیں، اس سے پہلے مسئلہ کا حکم بھی نکلتا ہے کہ امام

(۱) ملخصاً من درس ترمذی : ۴۲۲/۱ ، وانظر ایضاً ، نفحات التنقیح : ۳۶۳/۲ ، وانعام الباری : ۳۲۸/۳

(۲) راجع للتفصیل مرقاة المفاتیح : ۱۰۳/۳ ، ومعارف السنن : ۲۷۰/۲

کی تاخیر کا اندیشہ ہو تو انفراداً نماز پڑھ لی جائے، پھر وقت میں جماعت کے کھڑے ہونے پر ظہر اور عشاء میں امام کے ساتھ شامل ہو سکتے ہیں، دوسرے اوقات میں نہیں۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں کسی وقت کی تخصیص نہیں، لہٰذا پانچوں نمازوں میں شرکت کر سکتا ہے۔

حضرات حنفیہ کا استدلال فجر اور عصر کے بارے میں یہ ہے کہ دوبارہ نماز پڑھنا نفل میں شمار ہے اور فجر و عصر کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے، اور اوقاتِ مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت تواتر سے ثابت ہے۔

اور مغرب کا اعادہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ دوبارہ نماز نفل ہے اور تین رکعات نفل ثابت نہیں بلکہ صلوٰۃ بتیراء(۱) سے منع کیا گیا ہے، اور اگر کوئی چوتھی رکعت ساتھ ملائے تو امام کی مخالفت لازم آتی ہے، جبکہ امام کی اتباع ضروری ہے: " إنما جعل الإمام ليؤتمّ به".

اور امام شافعیؒ کی دلیل کا مختصر جواب یہ ہے کہ حدیث باب منسوخ ہے اور ناسخ وہ روایات ہیں جن میں بعد الفجر و بعد العصر نفل نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔(۲)

یہ مسئلہ آگے کچھ تفصیل کے ساتھ بھی آرہا ہے۔

اوقاتِ مکروہہ میں قضاء نماز پڑھنے کا حکم

"عن أبي قتادةؓ قال ذكروا للنبي صلى الله عليه وسلم نومهم عن الصلوٰة، فقال: إنه ليس في النوم تفريط إنما التفريط في اليقظة، فإذا نسِيَ أحدكم صلوٰة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها" (رواه الترمذي)

اگر کسی آدمی سے نیند یا بھول کی وجہ سے نماز رہ جائے تو وہ کس وقت اس کی قضاء پڑھے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ قضاء نماز ٹھیک اس وقت پڑھنا ضروری ہے جب آدمی نیند سے بیدار ہو یا اسے یاد آئے، یہاں تک کہ طلوع و غروب اور استواء کے اوقاتِ مکروہہ میں بھی۔

(۱) "بتیراء" ایک رکعت والی نماز کو کہتے ہیں۔

(۲) درس ترمذی: ۱/۴۲۹، ونفحات التنقیح: ۲/۶۳۸

ان کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک قضاء کا وجوب موسع ہوتا ہے، یعنی یاد آنے اور جاگنے کے بعد کسی بھی وقت نماز پڑھی جا سکتی ہے، لہٰذا اوقاتِ مکروہہ میں اس کی ادائیگی درست نہیں۔(۱)

دلائلِ فقہاء

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور "احادیث النهي عن الصلوٰة في الأوقات المكروهة" کو اس عموم سے مخصص مانتے ہیں۔

جبکہ حضرات حنفیہ "احادیث النهي عن الصلوٰة في الأوقات المكروهة" ہی سے استدلال کرتے ہیں(۲) اور حدیث باب کو ان احادیث سے مخصص مانتے ہیں۔

مذہب حنفیہ کی وجوہِ ترجیح

حضرات حنفیہ کے مسلک کی وجوہ ترجیح یہ ہیں:

(۱)......ایک وجہ ترجیح یہ ہے کہ حدیث باب کی عملی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس(۳) کے واقعہ میں بیان فرمائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث تعریس اس واقعہ میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ اس میں یہ تصریح موجود ہے، کہ آپؐ بیدار ہوتے ہی وہاں نماز پڑھنے کے بجائے وہاں سے سفر کرکے کچھ آگے تشریف لے گئے، اور وہاں نماز ادا فرمائی، جبکہ سورج کافی بلند ہو چکا تھا۔

(۲)...... احادیث النهي عن الصلوٰة في الأوقات المكروهة" معناً متواتر ہیں، اور ان اوقات میں ہر قسم کی نماز کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اور اس عدمِ جواز کے عموم میں قضاء نمازیں بھی شامل ہو جاتی ہیں۔(۴)

قضاء نماز میں ترتیب کی شرعی حیثیت

"قال عبداللہؓ: إن المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أربع

(۱) المغنی لابن قدامۃ: ۱/۴۲۴

(۲) مثلاً صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے " إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يتحرّیٰ أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها".

(۳) کلمۂ تعریس اس رات کو کہتے ہیں جس میں غلبۂ نیند کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فجر قضاء ہوئی۔

(۴) ملخص از درس ترمذی ، وراجعه لمزید وجوهات الترجيح: ۱/۴۳۰، وكذا في لمعات التنقيح: ۲/۲۷۵

صلوات یوم الخندق حتی ذهب من اللیل ماشاء الله فامر بلالاً فأذن ثم اقام فصلی الظهر ثم اقام فصلی العصر ثم أقام فصلی المغرب ثم أقام فصلی العشاء "(۱) (رواہ الترمذی)

اس حدیث میں چار نمازوں کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر چار اوقات کی نمازیں ایک ساتھ اکٹھی پڑھیں، اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چاروں نمازوں کی ادائیگی میں ترتیب کو ملحوظ رکھا تھا جیسا کہ حدیث باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، البتہ اس ترتیب کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک یہ ترتیب محض مستحب ہے، واجب نہیں۔

اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک فوائت (قضاء شدہ نمازوں) کی ادائیگی میں یہ ترتیب واجب ہے۔

دلائلِ فقہاء

حضرت امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرات ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حدیث باب سے ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف عمل منقول ہے جو بلاشبہ ترتیب کے مطابق تھا، یہ عمل استحباب پر ہی محمول ہوگا کیونکہ وجوب کی کوئی دلیل موجود نہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو وجوب پر محمول کیا ہے، جس کے دو قرائن ہیں۔

(۱)...... ایک تو یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا ارشاد ہے جس کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی وجوب ہی کے لئے ہے، اور وہ ارشاد یہ ہے "صلّوا کما رأیتمونی اصلی" یہ امر وجوب کے لئے ہے۔

(۲)...... دوسرے یہ کہ امام محمدؒ نے مؤطا (۲) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ایک قول نقل کیا ہے

(۱) یہ غزوہ خندق کا واقعہ ہے، اس بات پر تمام روایات متفق ہیں، کہ غزوہ خندق کے موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کچھ نمازیں قضاء ہوگئی تھیں، لیکن ان کی تعداد اور تعیین میں روایات کا اختلاف ہے، حدیث باب میں چار نمازوں کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، لیکن صحیحین میں صرف نماز عصر کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، جبکہ مؤطا کی روایت میں ظہر و عصر کا ذکر ہے اور نسائی کی روایت میں ظہر و عصر اور مغرب کا بیان ہے۔ راجع للتطبیق بین هذه الروایات، درس ترمذی: ۱/۴۳۳

(۲) راجع موطا امام محمد، ص: ۱۳۲

جس سے ترتیب کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔

ترتیب کس چیز سے ساقط ہو جاتی ہے؟

پھر ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ فوائت کی ادائیگی میں جو ترتیب ہے وہ کس چیز سے ساقط ہو جاتی ہے؟

حنفیہ کے نزدیک یہ ترتیب کثرتِ فوائت، ضیقِ وقت اور نسیان (۱) سے ساقط ہو جاتی ہے۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک ترتیب ضیقِ وقت اور نسیان سے تو ساقط ہو جاتی ہے البتہ کثرتِ فوائت سے ساقط نہیں ہوتی۔

جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک نسیان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا سقوط صرف ضیقِ وقت پر موقوف ہے۔ (۲)

صلوٰۃ وسطیٰ کی تعیین میں اقوالِ فقہاء

"عن سمرة بن جندبؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في صلوٰة الوسطىٰ صلوٰة العصر" (رواه الترمذي)

قرآن حکیم میں صلوٰۃ وسطیٰ پر محافظت کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے، لیکن اس کی تعیین میں فقہاء اور محدثین کا زبردست اختلاف ہے، یہاں تک کہ کوئی نماز ایسی نہیں ہے کہ جس کے بارے میں صلوٰۃ الوسطیٰ ہونے کا کوئی قول موجود نہ ہو (۳)، لیکن مشہور اقوال تین ہیں:

(۱)...... امام شافعیؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس سے مراد نماز فجر ہے۔ (۴)

(۲)...... امام مالکؒ سے ایک قول میں مروی ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد نماز ظہر ہے۔ (۵)

---

(۱) کثرت فوائت سے مراد فوت شدہ نمازوں کا زیادہ ہو جانا ہے یعنی اگر کسی کی فوت شدہ نمازیں زیادہ ہو گئیں تو پھر ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اور ضیق وقت سے مراد وقت کی تنگی ہے کہ اگر وقت کم ہو قضا نماز پڑھنے سے وقتی نماز کے قضاء ہونے کا اندیشہ ہو تب بھی ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اور نسیان سے مراد فوت شدہ نماز کا بھولنا ہے۔ مؤلف سلمہ اللہ تعالیٰ ۱۲

(۲) درس ترمذی: ۱/۴۳۳، و کذا فی انعام الباری: ۳/۳۸۲

(۳) راجع لهذه الأقوال، كشف الباري، كتاب التفسير، ص: ۸۵، و فتح الباري ۸/۱۹۶

(۴) انہوں نے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ کے آثار سے استدلال کیا ہے: "قالا: صلوٰة الوسطىٰ صلوٰة الصبح".

(۵) ان کا استدلال حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار سے ہے: "انهما قالا: صلوٰة الوسطىٰ صلوٰة الظهر".

(۳)......امام ابوحنیفہؒ اور اکثر علماء کے نزدیک اس سے مراد نمازِ عصر ہے۔(۱)

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے بھی ایک قول اسی کے مطابق مروی ہے، اور محققین مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول روایات سے زیادہ مؤید ہے، کیونکہ مرفوع احادیث اس کی تائید میں زیادہ ہیں، چنانچہ خود علامہ نوویؒ فرماتے ہیں" والذی تقتضیه الأحادیث الصحیحة أنها العصر وهو المختار " حالانکہ علامہ نوویؒ شافعی المسلک ہیں اور امام شافعیؒ کا مسلک صلوٰۃ وسطیٰ کے بارے میں یہ ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلاۃ فجر ہے، مگر اس کے باوجود انہوں نے حنفیہ کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔(۲)

اوقاتِ مکروہہ میں نماز پڑھنے کا حکم

"عن ابن عباسؓ قال سمعتُ غیر واحد من أصحاب النبي صلی الله علیه وسلم، منهم عمر بن الخطاب وکان من أحبّهم إليّ أنّ رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن الصلوٰة بعد الفجر حتی تطلع الشمس وعن الصلوٰة بعد العصر حتی تغرب الشمس"(۳)

(رواه الترمذي)

اوقاتِ مکروہہ کی دو قسمیں ہیں، ایک اوقاتِ ثلاثہ، یعنی طلوع الشمس، استواء الشمس اور غروب الشمس کے اوقات، اور دوسرے نمازِ عصر اور نمازِ فجر کے بعد کے اوقات۔

پہلی قسم کا حکم

پہلی قسم کے بارے میں حضرات حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے، خواہ فرض ہو یا نفل۔

---

(۱) ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں صلوٰۃ الوسطیٰ سے مراد صلوٰۃ العصر ہونے کی تصریح ہے، اور حضرات شوافع اور مالکیہ نے جن آثار سے استدلال کیا ہے ظاہر ہے کہ وہ حدیث مرفوع کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔(من المؤلف سلمه الله تعالیٰ)

(۲) راجع، درس ترمذی: ۱/۴۳۵ و لمعات التنقیح: ۲/۳۷۹

(۳) فجر اور عصر کے بعد عام حکم تو اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ نماز پڑھنا ناجائز ہے، البتہ اس حکم سے قضاء الفوائت مستثنیٰ ہیں، یعنی فوت شدہ نمازوں کی ادائیگی ان اوقات میں جائز ہے، اور اس استثناء پر علامہ نوویؒ نے اجماع نقل کیا ہے۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ عہد صحابہ میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، چنانچہ ایک جماعت نے سلف سے مطلق اباحت نقل کیا ہے، اس کے مطابق احادیث نہی منسوخ ہیں، چنانچہ داؤد ظاہریؒ اور ابن حزمؒ نے اسی پر جزم کیا ہے، جبکہ بعض حضرات مطلقاً ممانعت کے قائل ہیں، چنانچہ ابوبکرہؓ اور کعب بن عجرہؓ ان اوقات میں قضاء الفوائت کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں، نوافل ذوات الاسباب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب اختیار عبد کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو مثلاً تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد، نماز شکر، نماز عید، کسوف وغیرہ۔

دوسری قسم کا حکم

رہی اوقاتِ مکروہہ کی دوسری قسم یعنی نماز فجر اور نماز عصر کے بعد کے اوقات ان کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک وہی ہے کہ ان میں بھی فرائض اور نوافل ذوات الاسباب دونوں جائز ہیں، البتہ صرف نوافل غیر ذوات الاسباب ان اوقات میں مکروہ ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض تو جائز ہیں لیکن نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب دونوں ناجائز ہیں۔(۱)

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ الوضوء یا تحیۃ المسجد کا حکم دیا گیا ہے، اور ان میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی۔

اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد الفجر و بعد العصر نماز سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، حنفیہ احادیث تحیۃ المسجد کو حدیث باب سے مخصوص مانتے ہیں۔

حرم مکہ میں نوافل بعد الفجر والعصر کا حکم

پھر شافعیہ کے نزدیک حرم مکہ میں ان اوقات مکروہہ میں فرائض اور نوافل ذوات الاسباب تو جائز ہی ہیں بلکہ نوافل غیر ذوات الاسباب بھی جائز ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس استثناء کا بھی کوئی اعتبار نہیں بلکہ ان اوقات میں ہر جگہ ہر قسم کے نوافل ناجائز ہیں۔

(۱) فتح الباری: ۲/۵۹، وبدائع الصنائع ۱/۲۹۶

امام شافعیؒ اس مسئلہ میں حضرت جبیر بن مطعمؓ کی اس حدیث مرفوع سے استدلال کرتے ہیں جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے "یابني عبد مناف لاتمنعوا احداً طاف بهذا البيت وصلّى أية ساعة شاء من ليل أو نهار".

اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد الفجر و بعد العصر نماز سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، اور شوافع کی مستدل روایت " لا تمنعوا احداً ... الخ " کو حدیثِ باب سے مخصوص مانتے ہیں۔

نیز یہ روایت یعنی " لاتمنعوا احداً ... الخ " اولاً تو مضطرب الاسناد ہے، کما قال الطحاوی، اور اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس کا مقصد محض حرم کے محافظین کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ حرم کو ہر وقت کھلا رکھیں اور طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہ نہیں۔

موقفِ حنفیہ کی وجہ ترجیح

دونوں مسئلوں میں حنفیہ کے موقف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ نہی کی احادیث کثیر ہیں، لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے۔

نیز دوسرے مسئلے (یعنی نوافل بعد الفجر و بعد العصر فی الحرم) میں مسلک حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ بخاری میں تعلیقاً مروی ہے "وطاف عمر بعد صلوٰة الصبح فركب حتى صلى الركعتين بذي طوى" یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب بھی جائز نہیں، ورنہ وہ حرم کعبہ کی فضیلت چھوڑنے والے نہیں تھے۔ (۱)

جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز پڑھنے کا حکم

" عن ابي هريرةؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة " (مشكوة المصابيح)

جمعہ کے دن عین استواء الشمس کے دوران نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۴۳۶، وكذا في نفحات التنقيح: ۲/۵۷۵، وانعام البارى: ۴/۳۵۲، وفتح الملهم: ۴/۲۶۰، اختلاف العلماء في جواز الصلاة بعد الصبح.

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ کے روز نصفِ نہار میں نماز پڑھنا جائز ہے، یہ جواز عام ممانعت کی احادیث سے مستثنیٰ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جمعہ سمیت ہفتہ بھر کے تمام ایام کے مکروہ اوقات میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں جمعہ کا استثناء ہے، لہٰذا جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز پڑھنا جائز ہے۔

حنفیہ احادیث النهي عن الصلوٰة في الأوقات المكروهة (۲) سے استدلال کرتے ہیں جو کثیر اور متواتر ہیں، ان حضرات نے اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پوری زندگی میں ایک بار بھی جمعہ کے اس مکروہ وقت میں نماز نہیں پڑھی، اگر یہ جائز ہوتا تو بیان جواز کے لئے آپ ایک بار عمل فرماتے۔

نیز معاملہ حرمت اور اباحت کا ہے تو ترجیح حرمت کو ہوگی۔(۳)

رکعتین بعد العصر کا حکم

"عن ابن عباسؓ قال: إنما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد العصر لأنه أتاه مال فشغله عن الركعتين بعد الظهر فصلاهما بعد العصر ثم لم يَعُدْ لهما" (رواه الترمذي)

عصر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو رکعتیں پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دو رکعتیں صرف ایک بار پڑھیں، البتہ بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے "ما كان النبي صلى الله عليه

(۱) مرقاة المفاتيح: ۱۳۷/۳
(۲) مثلاً صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لايتحرّیٰ احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها".
(۳) توضیحات شرح المشكوة: ۵۳۰/۲، وكذا في الدر المنضود: ۲۲۳/۲

وسلم یاتینی فی یوم بعد العصر الا صلی رکعتین "اس حدیث سے مداومت معلوم ہوتی ہے۔(۱)

اختلاف فقہاء

البتہ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ رکعتین بعد العصر کی عام امت کے حق میں کیا حیثیت ہے؟

امام شافعیؒ اسے جائز کہتے ہیں، اور حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان رکعتوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت مذکور ہے "ما کان النبي صلی الله علیه وسلم یاتینی فی یوم بعد العصر الا صلی رکعتین".

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رکعتین بعد العصر امت کے حق میں ممنوع ہیں، حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت کا بیان ہے، اسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت قرار دیتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ان تمام احادیث سے ہے، جن میں عصر کے بعد رکعتین بعد العصر کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اس عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے لئے عدم جواز پر احناف کے چند دلائل یہ ہیں:

(۱)......طحاوی، مسند احمد اور صحیح ابن حبان میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعتین بعد العصر پڑھیں، تو انہوں نے پوچھا " یارسول الله ! افنقضیهما اذا فاتتا، قال: لا " یہ حدیث خصوصیت پر صریح دلیل ہے۔

(۲)......ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یصلي بعد العصر وینهی عنها ویواصل وینهی عن الوصال " یہ روایت بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے حق میں صلوٰۃ بعد العصر کے عدم جواز پر صریح ہے۔(۲)

رکعتین قبل المغرب کا حکم

" عن عبدالله بن مغفلؓ عن النبي صلی الله علیه وسلم قال: بین کل اذانین صلوٰۃ لمن شاء " (رواه الترمذي)

(۱) دونوں قسم کی روایات میں تطبیق کے لئے ملاحظہ فرمائے، درس ترمذی: ۱/۴۳۹

(۲) ملخص من درس ترمذی: ۱/۴۳۱

اس روایت کے ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان واقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے، چنانچہ صلوٰۃ قبل المغرب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو قول مروی ہیں، ایک استحباب کا اور ایک جواز کا، امام احمدؒ سے بھی یہی دو روایتیں ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک رکعتین قبل المغرب مکروہ ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

شافعیہ وحنابلہ کی دلیل حدیث باب ہے۔

جبکہ احناف اس کے جواب میں دلیل کے طور پر سنن دارقطنی وغیرہ کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مغرب کا استثناء موجود ہے، چنانچہ دارقطنی میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن عند كل أذانين ركعتين ماخلاصلوٰة المغرب". یہ حدیث حنفیہ کی دلیل بھی ہے اور مخالفین کا جواب بھی۔

حنفیہ کی دوسری دلیل بیہقی میں حضرت ابراہیم نخعیؒ کی روایت ہے "قال: لم يصل أبوبكر ولا عمر ولا عثمان رضي الله عنهم قبل المغرب ركعتين".

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان روایات سے سنیت کی نفی تو ثابت کی جاسکتی ہے، لیکن عدم جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان روایات میں پڑھنے کی نفی ہے، نہی نہیں، جبکہ جواز پر شافعیہ کے پاس مضبوط دلائل موجود ہیں۔

جواز پر شافعیہ کے دلائل

(۱)...... بخاری میں روایت ہے " عبد الله المزني عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: صلوا قبل صلوٰة المغرب، قال في الثالثة لمن شاء كراهية أن يتخذها الناس سنة ".

(۲)...... ابوداؤد میں روایت ہے " عن أنس بن مالك قال: صليتُ الركعتين قبل المغرب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قلت لأنس أرآكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: نعم، رآنا فلم يأمرنا ولم ينهنا ".

(۱) معارف السنن: ۲/۱۴۰، والتعليق الصبيح: ۱/۲۹۷

ان روایات سے رکعتین قبل المغرب کا جواز ثابت ہوتا ہے، اسی بناء پر متاخرین حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ نے جواز کے قول کو ترجیح دی ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ روایات کے ذریعہ "رکعتین قبل المغرب" کے استحباب کی نفی تو ثابت ہوتی ہے لیکن ان کو مکروہ یا بدعت کہنے کا کوئی جواز نہیں۔

افضلیتِ ترک کی وجوہ

بہرحال "رکعتین قبل المغرب" روایات کی رُو سے جائز ہیں، البتہ ان کا ترک افضل معلوم ہوتا ہے، جس کی دو وجوہ ہیں۔

(۱)......ایک تو یہ کہ احادیث میں تعجیل مغرب کی تاکید بڑی اہمیت کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اور یہ رکعتین اس کے منافی ہیں۔

(۲)......دوسرے صحابہ کرامؓ کی اکثریت یہ رکعتین نہیں پڑھتی تھی، اور احادیث کا صحیح مفہوم تعامل صحابہ ہی سے ثابت ہوتا ہے چونکہ صحابہ کرامؓ نے عام طور سے ان کو ترک کیا ہے، اس لئے ان کا ترک ہی بہتر معلوم ہوتا ہے البتہ کوئی پڑھے تو وہ بھی قابل ملامت نہیں۔(۱)

نماز کے دوران طلوعِ شمس اور غروبِ شمس کا حکم

"عن أبی هريرةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَن أدرک من الصبح رکعةً قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح ومَن أدرک من العصر رکعةً قبل أن تغرب الشمس فقد أدرک العصر" (رواه الترمذي)

اس حدیث کا جزوِ ثانی متفق علیہ ہے، یعنی اگر نماز عصر کے دوران سورج غروب ہو جائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کی جائے تو نماز ہو جاتی ہے۔

البتہ امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر اور عصر دونوں میں نماز فاسد ہو جائے گی اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جزو اول میں احناف اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۴۴۳، وراجعه للتفصيل، وانظر ايضاً، نفحات التنقيح: ۲/۳۹۵، ۶۴۴، وفتح الملهم: ۳/۲۷۶، باب بين كل اذانين صلاة

چنانچہ ائمہ ثلاثہ فجر اور عصر میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور فجر میں بھی عدمِ فسادِ صلوٰۃ کا حکم لگاتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ فجر میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، البتہ شیخین کے نزدیک اگر سورج بلند ہونے تک نمازی توقف کرے، اور اس کے بعد دوسری رکعت پڑھے تو وہ نفل بن جاتی ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نماز بالکل باطل ہو جاتی ہے۔

دلائلِ فقہاء

ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، اور یہ حدیث حنفیہ کے بالکل خلاف ہے۔

امام طحاویؒ "أحاديث النهي عن الصلوٰة في الأوقات المكروهة" سے استدلال کرتے ہیں(۱) اور حدیث باب میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حدیث ان لوگوں کے حق میں ہے جن پر پہلی بار نماز فرض ہو رہی ہو، مثلاً بچہ جب بالغ ہو جائے، یا کافر جب اسلام لائے، اسی طرح حائضہ جب وہ پاک ہو جائے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر ان لوگوں نے اتنا وقت پالیا جس میں ایک رکعت ادا کی جا سکے، تو ان پر نماز فرض ہوگئی، اور اس کی قضاء واجب ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اگر ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت بعد میں پڑھے تو نماز درست ہے۔

بہرحال یہ تو امام طحاویؒ کا مسلک ہے۔

اور جو حضرات حنفیہ فجر اور عصر میں تفریق کے قائل ہیں ان کے مسلک پر حدیث باب کی توجیہ بہت دشوار ہے، عام طور پر حنفیہ کی طرف سے جو دلیل پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث باب ان احادیث کے ساتھ معارض ہے جن میں طلوع اور غروب کے وقت نماز کی ممانعت وارد ہوئی ہے "وإذا تعارضا تساقطا". لہٰذا اس تساقط کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کی نماز فاسد اور عصر کی درست ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت فجر میں کوئی وقت ناقص نہیں، بلکہ پورا وقت کامل ہے، لہٰذا جو آخر وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب کامل ہوا لیکن اب طلوع شمس کی حیلولت کی وجہ

(۱) مثلاً صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يتحرى أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها".

سے ادائیگی ناقص ہوئی، اور وجوبِ کامل کی صورت میں اگر ادائیگی ناقص ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہے، اس کے بر خلاف وقتِ عصر میں اصفرارِ شمس یعنی سورج زرد ہونے سے لے کر غروب تک کا وقت ناقص ہے، لہٰذا جو شخص عصر کے آخری وقت میں نماز شروع کر رہا ہے، اس پر وجوب ناقص ہوا، اور ادائیگی بھی ناقص ہوئی، تو چونکہ اس نے جیسا وجوب ہوا تھا ویسی ہی ادائیگی بھی کر دی، لہٰذا اس کی نماز فاسد نہ ہوئی۔(۱)

جمع بین الصلوٰتین کب مشروع ہے؟

" عن ابن عباسؓ قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر و بين المغرب و العشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر "(رواه الترمذي)

اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلوٰتین کرنا جائز نہیں، البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عذر کی صورت میں جمع بین الصلوٰتین جائز ہے۔(۲)

عذر کی تفصیل میں ائمہ ثلاثہ کا اختلاف

پھر عذر کی تفصیل میں یہ اختلاف ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سفر اور مطر عذر ہے۔ اور امام احمدؒ کے نزدیک مرض بھی عذر ہے۔

پھر سفر میں بھی امام شافعیؒ پوری مقدارِ سفر کو عذر قرار دیتے ہیں۔

جبکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین صرف اس وقت جائز ہوگی جب مسافر حالتِ سیر میں ہو، اور اگر کہیں ٹھہر گیا خواہ ایک ہی دن کے لئے تو وہاں جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں، بلکہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلق حالتِ سیر بھی کافی نہیں، بلکہ جب کسی وجہ سے تیز رفتاری ضروری ہو تب جمع بین الصلوٰتین جائز ہوگی ورنہ نہیں۔(۳)

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الصلوٰتین حقیقی صرف عرفات اور مزدلفہ میں مشروع ہے،

(۱) ملخصاً درس ترمذی ۱/۴۴۶-الی-۴۴۸، و راجعه للتفصیل المزید

(۲) راجع لهذه المسئلة، معارف السنن: ۴/۴۸۲

(۳) پھر ان سب حضرات کے نزدیک جمع تقدیم بھی جائز ہے، اور جمع تاخیر بھی، جمع تاخیر کے لئے ان کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز کا وقت گذرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، اور جمع تقدیم کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز ختم کرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، اس کے بغیر جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں۔

اس کے علاوہ کہیں بھی جائز نہیں، اور اس میں عذر کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں۔ البتہ جمع صوری جائز ہے، جسے ''جمع فعلی'' بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوگی کہ ظہر کی نماز بالکل آخر وقت میں اور عصر کی نماز بالکل شروع وقت میں ادا کی جائے، اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوں گی، البتہ ایک ساتھ ہونے کی بناء پر صورۃً اسے جمع بین الصلوٰتین کہہ دیا گیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی ان روایات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ تبوک کے موقع پر ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کے درمیان جمع فرمایا جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے "عن ابن عباسؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلوة في سفرة سافرها في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء".

اس مفہوم کی روایات تقریباً تمام صحاح میں موجود ہیں۔

حنفیہ کا استدلال

اس بارے میں حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)......قوله تعالىٰ " إن الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً .

(۲)......وقوله تعالىٰ "فويل للمصلّين الذين هم عن صلوتهم ساهون ".

(۳)......وقوله تعالىٰ "حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطىٰ".

ان آیات میں یہ بات واضح ہے کہ نماز کے اوقات مقرر ہیں، اور ان کی محافظت واجب ہے، اور ان اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالۃ ہیں، اور اخبار آحاد ان کا مقابلہ نہیں کرسکتیں، بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو۔

(۴) احناف کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اوقاتِ صلوٰۃ کی تحدید تواتر سے ثابت ہے اور اخبار آحاد ان میں تغیر نہیں کرسکتے۔

ائمہ ثلاثہ کے مستدلات کا جواب

حنفیہ کے بیان کردہ دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ کے تمام مستدلات کا جواب یہ ہے کہ جمع بین

الصلوٰتین کے وہ تمام واقعات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، ان میں جمع حقیقی مراد نہیں، بلکہ جمع صوری مراد ہے اور جمع صوری مراد ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل شاہد ہیں:

(۱)...... ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "قال مَن جمع بين الصلوٰتين من غير عذر فقد أتیٰ باباً من أبواب الكبائر".

(۲)...... بعض صورتوں میں قائلین جمع حقیقی بھی جمع کو جمع صوری پر ہی محمول کرنے پر مجبور ہیں مثلاً ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے " قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر".

اس میں دوسرے ائمہ بھی جمع فعلی مراد لینے پر مجبور ہیں، صرف امام احمدؒ نے اسے حالتِ مرض پر محمول فرمایا ہے، لیکن یہ بات بھی بہت بعید ہے کہ ساری کی ساری آبادی اس وقت بیمار ہو گئی ہو۔(۱)

☆☆☆

باب الأذان

اذان کے لغوی واصطلاحی معنیٰ

اذان کے معنیٰ لغت میں "اعلام" کے ہیں، یعنی اطلاع دینے کو اذان کہتے ہیں، کما قال اللہ تعالیٰ: " وأذان من الله ورسوله ".

اور اصطلاحِ شرع میں اذان کہتے ہیں: " الأذان إعلام مخصوص بألفاظ مخصوصة في أوقات مخصوصة " یعنی وہ کلماتِ مخصوصہ جو اعلامِ وقت کے لئے دخولِ وقت کے بعد بلند آواز سے ادا کیے جاتے ہیں، ان کو اذان کہا جاتا ہے۔(۲)

اذان کی شرعی حیثیت

اذان کی شرعی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

(۱) راجع للتفصيل، درس ترمذی: ۱/۴۵۲، والدر المنضود: ۲/۳۸۵، ونفحات التنقيح: ۲/۲۱۳

(۲) نفحات التنقيح: ۲/۳۸۰

جمہور فقہاء کا راجح مسلک یہ ہے کہ پانچ وقت کی نمازوں کے لئے اذان دینا سنت ہے، احناف کے اکثر فقہاء کا یہی فتویٰ ہے۔

البتہ بعض احناف نے اذان کو واجب کہا ہے کہ پانچ وقت نمازوں کے لئے اذان دینا واجب ہے، ان حضرات نے امام محمدؒ کے ایک فتوے سے استدلال کیا ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ جو قوم اذان ترک کردے حکومتِ وقت پر لازم ہے کہ ان لوگوں سے قتال کرے، اس فتویٰ سے بعض حضرات نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ اذان واجب ہے تب ہی تو اس کے چھوڑنے پر جہاد وقتال کا حکم ہے۔

لیکن ان حضرات کی یہ دلیل تام نہیں ہے، کیونکہ اذان سنت ہونے کے ساتھ ساتھ شوکت اسلام کی ایک نشانی بھی ہے اور شعائر اسلام میں سے ہے، اور حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ شعائر اسلام کی حفاظت کرے، یہ لڑائی شعائر اسلام کی تحفظ کی بنیاد پر ہے وجوب اذان کی بنیاد پر نہیں، (۱) واللہ اعلم۔

ترجیع فی الاذان کا مسئلہ

"عن ابی محذورةؓ أن رسول الله صلی الله علیه وسلم أقعده وألقی علیه الأذان حرفاً حرفاً، قال إبراهیم: مثل أذاننا، قال بشر: فقلت له أعِدْ عليّ، فوصف الأذان بالترجیع" (رواه الترمذي)

کلماتِ اذان کی تعداد میں اختلاف ہے، جس کا مدار ترجیع پر ہے، ترجیع کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دومرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دومرتبہ بلند آواز سے کہنا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اذان میں ترجیع افضل ہے، اس لئے ان کے نزدیک اذان انیس کلمات پر مشتمل ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اذان سترہ کلمات پر مشتمل ہے، اس لئے کہ ترجیع کے وہ بھی قائل ہیں، البتہ ان کے نزدیک ابتداءِ اذان میں تکبیر صرف دومرتبہ ہے۔

حنابلہ اور حنفیہ کے ہاں اذان کے کلمات پندرہ ہیں، جس میں ترجیع نہیں ہے، اور اذان کے شروع میں تکبیر چار مرتبہ ہے۔

لیکن یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بھی ترجیع جائز ہے، اور امام

(۱) توضیحات شرح المشکوۃ: ۱۱۹/۲

سرخسیؒ اور بعض دوسرے فقہاءِ حنفیہ نے ترجیع کو جو مکروہ لکھا ہے اس سے مراد خلافِ اَولیٰ ہے۔(۱)

تکبیر کے دو مرتبہ ہونے پر مالکیہ کی دلیل

امام مالکؒ تکبیر کے دو مرتبہ ہونے پر ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں:

"امر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة". شفع کے معنی ایک کلمہ کو دو مرتبہ کہنا ہے، اور تکبیر بھی اس میں داخل ہے، نیز ترمذی ہی میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت بھی ان کی دلیل ہے "قال كان اذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعاً شفعاً في الأذان والإقامة".

لیکن جمہور اس کے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً تکبیر چار مرتبہ ہے، چنانچہ حضرت ابو محذورہؓ وغیرہ کی اذان جن روایات میں حرفاً حرفاً مروی ہے ان تمام میں تکبیر چار مرتبہ آئی ہے، یہ روایات ابوداؤد وغیرہ میں موجود ہیں، لہٰذا شفع اذان کا مطلب شہادتین اور حیعلتین (۲) میں شفع کرنا ہے۔ نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ چونکہ اللہ اکبر دو مرتبہ ایک سانس میں ادا کیا جاتا ہے، اس لئے دو تکبیروں کو ایک اور چار تکبیروں کو شفع قرار دیا گیا، گویا اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ چار تکبیرات کو ایک سانس میں ادا کیا جائے۔

ترجیع کے ثبوت پر مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل

مالکیہ اور شافعیہ ترجیع کے ثبوت میں حضرت ابو محذورہؓ کی حدیثِ باب پیش کرتے ہیں " ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقعده والقىٰ عليه الأذان حرفاً حرفاً، قال ابراهيم: مثل اذاننا، قال بشر: فقلت له اعِدْ عليّ، فوصف الأذان بالترجيع".

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت سے ہے کہ ان کو خواب میں جو اذان سکھلائی گئی تھی اس میں ترجیع نہیں تھی، چنانچہ روایت کے الفاظ اس طرح ہیں، "قال كان اذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعاً شفعاً في الأذان والإقامة".

---

(۱) انظر لهذه المسئلة، المغني لابن قدامة: ۱/۲۳۳، وفتح الملهم: ۳/۱۳۶، باب الأمر بشفع الأذان وايتار الإقامة

(۲) شہادتین سے مراد "اشهد ان لا اله الا الله" اور "اشهد ان محمداً رسول الله" کے کلمات ہیں، جبکہ حیعلتین سے "حيّ على الصلوٰة" اور "حيّ على الفلاح" کے کلمات مراد ہیں۔

اسی طرح حضرت بلالؓ آخر وقت تک بلا ترجیع اذان دیتے رہے، چنانچہ حضرت سوید بن غفلہؒ فرماتے ہیں "سمعتُ بلالاً یؤذّن مثنیٰ ویُقیم مثنیٰ".

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حضرت ابومحذورہؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے، اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ "وکان ماروٰاہ تعلیماً فظنه ترجیعاً...الخ" یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے شہادتین کو بار بار دہرایا، ابومحذورہؓ سمجھے کہ یہ اذان کا جزء ہے، لیکن صاحب ہدایہ کی یہ توجیہ حضرت ابو محذورہؓ کی فہم سے بدگمانی پر مبنی ہے، جو مناسب نہیں۔

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی توجیہات کی گئی ہیں، لیکن مجموعۂ روایات پر غور کرنے کے بعد تمام توجیہات میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی توجیہ وتحقیق زیادہ بہتر اور راجح معلوم ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں "إن الاختلاف فی کلمات الأذان کالاختلاف فی أحرف القرآن کلها شاف" یعنی درحقیقت اذان کے یہ تمام صیغے شروع سے ہی منزل من اللہ تھے، حضرت بلالؓ کی اذان میں ترجیع نہ تھی، البتہ حضرت ابومحذورہؓ کی اذان میں تھی،......اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ سب طریقے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور جائز ہیں۔

البتہ حنفیہ نے عدم ترجیع کو راجح قرار دیا ہے، اور وجہ ترجیح یہ ہے۔

مذہب احناف کی وجہ ترجیح

حنفیہ نے عدم ترجیع کو ایک تو اس وجہ سے راجح قرار دیا ہے کہ حضرت بلالؓ جو سفر وحضر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے ہیں ان کا عام معمول بغیر ترجیع کے اذان دینے کا رہا ہے، نیز عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو بابِ اذان میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، وہ بغیر ترجیع کے ہے، لہٰذا عدم ترجیع راجح ہے، البتہ ترجیع کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔(۱)

اِفراد فی الاقامۃ کا مسئلہ

"عن انسؓ قال امر بلال ان یشفع الأذان ویوتر الإقامة" (رواہ الترمذی)

(۱) درس ترمذی ملخصاً: ۱/۲۶۵، وکذا فی نفحات التنقیح: ۲/۳۸۲

اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ ایتار اقامت یعنی اقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ کہنے کے قائل ہیں۔

پھر ان کے درمیان تھوڑا سا اختلاف یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اقامت گیارہ کلمات پر مشتمل ہے، جس میں شہادتین اور حیعلتین صرف ایک بار ہے۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک اقامت میں کل دس کلمات ہیں، کیونکہ وہ " قدقامتِ الصلوٰۃ " کو بھی ایک ہی مرتبہ کہنے کے قائل ہیں۔

بہر حال ان سب حضرات کا ایتار اقامت پر استدلال روایتِ باب سے ہے، جس میں ایتار اقامت کی تصریح کی گئی ہے، البتہ شوافع و حنابلہ " قد قامتِ الصلوٰۃ " کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں کہ یہ کلمات دو مرتبہ کہنی چاہئے، ان کا استدلال صحیح مسلم کی اس حدیث سے ہے جس میں استثناء کی تصریح ہے،

"عن أنسؓ قال أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة ، (زاد يحيىٰ في حديثه عن ابن عليّة فحدثت به أيوب فقال) إلا الإقامة ".

یہ حدیث مالکیہ کے خلاف حجت ہے۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت کل سترہ ہیں، اور شہادتین، حیعلتین اور اقامت یعنی " قدقامت الصلوٰۃ " تینوں دو دو بار اور شروع میں تکبیر چار مرتبہ کہی جائے گی، گویا اذان کے پندرہ کلمات میں صرف دو مرتبہ " قدقامت الصلوٰۃ " کا اضافہ حیعلتین کے بعد کیا جائے گا۔(۱)

دلائلِ احناف

حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)......ترمذی میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت ہے " قال كان أذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعاً شفعاً في الأذان والإقامة ".

(۲)......طحاوی میں حضرت سوید بن غفلہؓ کی روایت ہے "سمعت بلالاً يؤذن مثنىٰ ويقيم مثنىٰ ".

---

(۱) راجع ، المغني لابن قدامة : ۱/۴۴۳

(۳)...... طحاوی ہی میں حضرت ابومحذورہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں " علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الإقامة سبع عشرة كلمة ".

شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جو ایتارِ اقامت کو بیان کرتی ہیں، اور شوافع و مالکیہ کا مستدل ہیں ان کا جواب حنفیہ کی طرف سے عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ ایتار سے مراد دونوں کلمات کا ایک سانس میں ادا کرنا ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے "الله اکبـــــر" میں ایتار کو اسی معنی پر محمول کیا ہے، یہ جواب اطمینان بخش ہو سکتا تھا مگر جن روایات میں " إلا الإقامة " کہہ کر اقامت کو مستثنیٰ کیا ہے اس کی روشنی میں یہ جواب کمزور ہو جاتا ہے(۱)، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملہم" میں اس تاویل کو خلاف متبادر قرار دیتے ہوئے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ احادیث صحیحہ میں تشفیع (کلمات اقامت دو دو مرتبہ کہنا) اور ایتار دونوں ثابت ہیں، اس لئے اس کے جواز میں کوئی شبہ اور کلام نہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ ترجیح کس کو حاصل ہے؟ چنانچہ مذہب حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہے۔

مذہب احناف کی وجہ ترجیح

حنفیہ نے سترہ کلمات کی روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اذان و اقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیع ثابت ہے، دوسرے حضرت بلالؓ کا آخری عمل تشفیع اقامت تھا، جیسا کہ حضرت سوید بن غفلہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے "سمعت بلالاً يؤذن مثنىٰ ويقيم مثنىٰ ".(۲)

تثویب کے معنی اور حکم

" عن بلالؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتثوبنّ في شيء من الصلوات إلا في صلوٰة الفجر... الخ "(رواه الترمذي)

تثویب کے لغوی معنی "إعلام بعد إعلام" کے ہیں، اور شرعاً اس کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے۔

---

(۱) درس ترمذی لشیخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني دامت بركاتهم العالية: ۱/ ۴۷۲

(۲) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۱/ ۴۶۹، ونفحات التنقيح في شرح مشكوٰة المصابيح: ۲/ ۳۸۶

ایک حیعلتین کے بعد "الصلوٰۃ خیر من النوم" کہنا، یہ تھویب فجر کے ساتھ مخصوص ہے، اور یہ بقیہ نمازوں میں ناجائز ہے، اور حدیثِ باب میں تھویب سے یہی مراد ہے۔(۱)

تھویب کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ اذان واقامت کے درمیان "الصلوٰۃ جامعۃ"، "حیّ علی الصلوٰۃ" اسی قسم کا کوئی اور جملہ استعمال کرنا، اس معنی کے لحاظ سے تھویب کو اکثر علماء نے بدعت اور مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ تھویب عہدِ رسالت میں ثابت نہیں۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے، کہ وہ مشتغلین بالعلم کے لئے اس بات کو پسند کرتے تھے کہ اقامت سے کچھ پہلے ان کو یاددہانی کرائی جائے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً اس قسم کی یاددہانی مباح تھی، کیونکہ نصوص میں نہ اس کا امر کیا گیا تھا نہ اس سے نہی، لیکن بعض علاقوں میں اس تھویب کو سنت کی حیثیت سے اختیار کرلیا گیا تو علماء نے اسے بدعت کہا، لیکن اگر ضرورت کے مواقع پر اس کو سنت اور عبادت سمجھے بغیر اختیار کیا جائے تو مباح ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں، وھذا أعدل الأقوال فی ذلک، چنانچہ علامہ شامیؒ نے بھی لکھا ہے کہ قاضی، مفتی اور دوسرے دینی کاموں میں مشغول لوگوں کے لئے تھویب کی گنجائش ہے۔(۲)

مؤذن کے علاوہ دوسرے شخص کیلئے اقامت کہنے کا حکم

"عن زیاد بن الحارث الصدائیؓ قال: أمرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن أذّن فی صلوٰۃ الفجر، فأذّنتُ، فأراد بلال أن یُقیم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن أخا صداء قد أذّن ومن أذّن فھو یقیم" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مؤذن کے علاوہ اگر دوسرا شخص اقامت کہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے اذان دی، دوسرے شخص کے لئے اقامت کہنا درست نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے اذان دی، اس کے علاوہ کسی اور شخص کے لئے بھی اقامت کہنا جائز ہے بشرطیکہ اس سے مؤذن کو تکلیف اور رنج نہ ہو، اور تکلیف ہو تو مکروہ ہے۔

---

(۱) "تھویب" کا اطلاق اقامت پر بھی کیا جاتا ہے۔

(۲) راجع، درس ترمذی: ۱/۴۷۴، ونفحات التنقیح: ۲/۳۸۹، والدر المنضود: ۲/۱۱، ولوضیحات: ۲/۱۲۲

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے "من اذن فهو يقيم" اور یہ حضرات اس فرمان کو وجوب پر محمول کرتے ہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ اس حکم کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، اور استحباب پر محمول کرنے کی وجہ دارقطنی وغیرہ کی روایات ہیں کہ بعض اوقات حضرت بلالؓ اذان دیتے اور ابن ام مکتومؓ اقامت کہتے، اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا، اور ان روایات پر اگرچہ سنداً کلام ہے، لیکن یہ مفہوم چونکہ متعدد طرق سے مروی ہے اس لئے حدیث باب کو استحباب پر محمول کرنے کے لئے کافی ہے، جبکہ خود حدیث باب بھی ضعیف ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "قال أبو عيسىٰ: حديث زياد إنما نعرفه من حديث الأفريقي، والأفريقي هو ضعيف عند أهل الحديث". (۱)

اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں؟

"عن أبي قتادةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أقيمت الصلوة فلا تقوموا حتى تروني خرجتُ" (رواه الترمذي)

یہ حدیث اس پر دال ہے کہ جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدیوں کے لئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کے لئے ہے اور نماز کا ادا کرنا بدون امام کے ممکن نہیں، لہٰذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام کو دیکھیں اس وقت کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آرہا ہو تو جس صف سے گذرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے۔

اختلافی صورت

اور اگر امام پہلے سے مسجد میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟ اس

(۱) درس ترمذی: ۱/۴۷۵، وکذافی لمعات التنقیح: ۲/۳۹۱، وتوضیحات: ۲/۱۲۶، ومرقاۃ المفاتیح: ۲/۱۵۵

بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے۔

کہ امام شافعیؒ اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے۔

امام مالکؒ اور بہت سے علماء کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب ہے۔

حضرت سعید بن المسیبؒ کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہو جانا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک "حيّ على الفلاح" اور "قدقامت الصلوٰة" پر کھڑا ہونا چاہئے۔(۱)

"حيّ على الفلاح" پر کھڑے ہونے کی علت کیا ہے؟

"البحر الرائق" میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل لکھتے ہوئے "حيّ على الفلاح" پر کھڑے ہونے کی علت یہ بیان کی گئی ہے "والقيام حين قيل حيّ على الفلاح لأنه أمر يستحب المسارعة إليه" یعنی "حی علی الفلاح" پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ "حيّ على الفلاح" کھڑے ہونے کا امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسارعت اور جلدی کرنی چاہئے۔(۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے "حيّ على الفلاح" پر یا "قدقامت الصلوٰة" پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے، کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ مسارعت پائی جاتی ہے۔(۳)

اذان بغیر الوضوء کا حکم

"عن أبی هريرةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لايؤذّن إلا متوضّىء" (رواه الترمذي)

(۱) راجع، شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱/۲۲۱

(۲) البحر الرائق: ۱/۲۳۱

(۳) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/۳۲۳، والدر المنضود: ۲/۱۲۲، والتفصیل فی إنعام الباری: ۳/۲۲۸

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اذان اور اقامت کے لئے وضو شرط ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک اذان و اقامت دونوں کے لئے وضو شرط ہے، ان کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں، اقامت کے لئے ضروری ہے۔

لیکن صاحب ہدایہ نے حنفیہ کا مسلک شافعیہ کے مطابق بیان کیا ہے، اور اکثر علماء نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس قول پر تو کوئی اشکال نہیں، البتہ جو لوگ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں سمجھتے وہ حدیث باب کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرتے ہیں، لیکن دلائل کی رو سے پہلا مسلک ہی راجح ہے، کیونکہ نہی کی حقیقت تحریم ہے، اور تنزیہ پر محمول کرنے کے لئے کوئی مستند دلیل موجود نہیں۔(۱)

طلوعِ فجر سے پہلے اذانِ فجر دینے کا حکم

"عن سالم عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن بلالاً يؤذّن بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا تاذين ابن أم مكتوم" (رواه الترمذي)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ فجر کی اذان طلوعِ فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان وقت سے پہلے بھی دی جاسکتی ہے، اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں، لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے، کسی اور نماز میں ایسا نہیں ہوسکتا۔

جبکہ امام اعظمؒ، امام محمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں، اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہے۔(۲)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں حضرت بلالؓ کا رات میں اذان دینا

(۱) درس ترمذی: ۱/۴۷۶

(۲) راجع، المجموع شرح المهذب: ۸۹/۳، وفتح الملهم: ۲۰۶/۵، مذاهب العلماء في مشروعية التاذين قبل الفجر۔

بیان کیا گیا ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس سے ان کا استدلال تام نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا استدلال اس وقت درست ہوتا جبکہ عہدِ رسالتؐ میں اذان باللیل پر اکتفاء کیا گیا ہوتا، حالانکہ جن روایات میں اذان باللیل مذکور ہے، انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی۔

دلائل احناف

اس مسئلہ میں حضرات حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱)......ابوداؤد میں حضرت بلالؓ کی روایت ہے " إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له: لاتؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومديديه عرضاً ".

(۲)......مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے " قالت ما كانوا يؤذنون حتى ينفجر الفجر ".

(۳)......ابوداؤد وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے " ان بلالاً أذن قبل طلوع الفجر فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يرجع فينادي ألا إن العبد قدنام ".

یہ آخری روایت بالکل حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، کہ اذان باللیل کافی نہیں۔

وجہ ترجیح مذہب حنفیہ

بہرحال اس باب میں حنفی مسلک نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، اس لئے کہ قیاس کے لحاظ سے بھی یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلانِ وقتِ صلوٰۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے۔(۱)

سفر میں اذان کا حکم

" عن مالك بن الحويرثؓ قال: قدمتُ على رسول الله صلى الله عليه سلم أنا وابن عم لي فقال لنا: إذاسافرتما فأذّنا وأقيما " (رواه الترمذي)

سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے جماعت میں شامل ہونے کی توقع نہ ہو تو اس صورت میں

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۴۷۸، وانظر ایضاً، نفحات التنقیح: ۲/۳۹۸، وإنعام الباری: ۳/۲۰۸

اذان کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہاں بھی اذان واقامت دونوں مسنون ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ ایسی صورت میں صرف اقامت پر اکتفاء بلا کراہت جائز ہے، اور اذان مسنون نہیں۔

حدیث باب

حدیث باب سے شافعیہ وحنابلہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق مروی ہے، چنانچہ عام مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ سفر میں اذان اور اقامت دونوں کہنی چاہئیں۔(۱)

اِجابتِ اذان کا حکم

"عن ابی سعیدؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا سمعتم النداء فقولوا مثل مایقول المؤذن ... الخ" (رواہ الترمذی)

اجابتِ اذان کی دو قسمیں ہیں: ۱- اجابتِ فعلی ۔ ۲- اجابتِ قولی۔

اجابتِ فعلی تو یہ ہے کہ اذان کے بعد مسجد کو جائے اور یہ واجب اور ضروری ہے۔

اور اجابتِ قولی یہ ہے کہ جو کلمات مؤذن کہے انہی کو دہرایا جائے، اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ اجابتِ قولی واجب ہے یا مندوب ومستحب؟

چنانچہ حنابلہ وغیرہ سے وجوب منقول ہے کہ اجابتِ قولی واجب ہے، ان کا استدلال حدیثِ باب کے صیغۂ امر سے ہے، اور امر وجوب کے لئے ہے۔

حنفیہ کے بعض متون میں بھی وجوب کا قول مذکور ہے، البتہ شمس الائمہ حلوانیؒ وغیرہ حدیثِ باب کے امر کو ندب واستحباب پر محمول کرتے ہیں۔

ان کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ آپ نے ایک مؤذن کی تکبیر سن کر فرمایا "علی الفطرۃ" تو یہاں آپ نے مؤذن کے الفاظ کی طرح نہیں دہرایا، تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں۔

---

(۱) درس ترمذی: ۱/ ۴۸۳

مفتیٰ بہ قول

حنفیہ کے نزدیک فتویٰ استحباب کے قول پر ہے، نیز اقامت کا جواب بھی حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے۔(۱)

حیعلتین کے جواب میں کیا کہنا چاہیے؟

"عن ابی سعیدؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا سمعتم النداء فقولوا مثل مایقول المؤذن "(رواہ الترمذي)

اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ حیعلتین یعنی " حیّ علی الصلوٰۃ " اور " حیّ علی الفلاح " کے جواب میں کیا کہنا چاہیے؟

حدیث باب کے ظاہری عموم پر عمل کرتے ہوئے امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ "حیعلتین" کا جواب بھی "حیعلتین" ہی سے دیا جائے گا۔

جبکہ احناف و حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ "حیعلتین" کا جواب "حوقلۃ" یعنی "لاحول ولاقوۃ إلاباللہ " ہے، یہ مسلک صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے، کہ آپؐ نے حیعلتین کے جواب میں "لاحول ولاقوۃ إلاباللہ" کہا، یہ حدیث مفسّر ہونے کی بناء پر حدیث باب کے لئے مخصص ہے۔(۲)

اُجرت علی الطاعات کا مسئلہ

" عن عثمان بن ابی العاصؓ قال: إن آخر ماعهد إليّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن أتّخذ مؤذناً لایاخذ علی اذانہ اجراً "(رواہ الترمذي)

اس حدیث سے اجرت علی الطاعات (۳) کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، اس مسئلہ میں احادیث بظاہر متعارض ہیں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت جس میں انہوں نے تعلیم قرآن پر ایک کمان بطور اجرت وصول کی تھی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر وعید ارشاد فرمائی تھی، چنانچہ فرمایا "إن سرّک ان تطوق بها

(۱) راجع، درس ترمذی: ۱/۴۸۵، والدر المنضود: ۲/۱۱۰، ونفحات التنقیح: ۲/۳۹۵

(۲) درس ترمذی: ۱/۴۸۵، والدر المنضود: ۲/۱۱۰

(۳) اجرت علی الطاعات سے مراد نیکی کے کاموں پر اجرت لینا ہے، مثلاً قرآن کی تعلیم، امامت، اذان، افتاء اور قضاء وغیرہ پر اجرت لینا۔

طوقاً من نار فاقبلها... الخ"۔ یہ روایت اجرت علی الطاعات کے عدمِ جواز پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث باب بھی اسی کی مؤید ہے۔

چنانچہ حنفیہ کا اصل مسلک یہی ہے کہ اجرت علی الطاعات ناجائز ہے، حنابلہ بھی عدمِ جواز کے قائل ہیں۔

جبکہ شافعیہ کا مسلک اس کے برخلاف یہ ہے کہ تعلیمِ قرآن وغیرہ پر اجرت لینا جائز ہے۔ ان کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے، جس میں انہوں نے ایک مارگزیدہ پر سورۂ فاتحہ پڑھ کر علاج کیا تھا اور اس کے عوض بکریوں کا ایک ریوڑ وصول کیا تھا۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ

اگرچہ متقدمین حنفیہ کا قول اس معاملہ میں عدمِ جواز ہی کا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ نے ضرورت کی بناء پر جواز کا فتویٰ دیا ہے، ضرورت کی توضیح یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ میں چونکہ مؤذنین وائمہ اور معلمین ومفتین وغیرہم کے وظائف بیت المال سے مقرر تھے، اس لئے انہیں بلامعاوضہ خدمت کرنے میں کوئی مشکل نہ تھی، اور طاعات کا بغیر اجر کے انتظام کرنا ممکن تھا، لیکن جب یہ سلسلہ ختم ہوا اور وظائف بند ہوگئے تو تعلیم، اذان وامامت اور افتاء وقضاء میں خلل واقع ہونے اور پھر تمام دینی شعائر میں بدنظمی بلکہ ضیاع کا شدید خطرہ ہونے لگا، اس لئے متاخرین حنفیہ نے اجرت لینے کی اجازت دیدی۔

پھر اجازت دینے والوں کے دو فریق ہیں، ایک فریق یہ کہتا ہے کہ یہ اجازت حبسِ وقت کی تاویل کرکے دی گئی ہے، لہٰذا یہ نہ اجرت علی الطاعات ہے اور نہ خروج عن المذہب الحنفی، لیکن اس مسلک کی رو سے جن طاعات میں حبسِ وقت نہ ہو یا حبسِ وقت متحقق نہ ہو مثلاً چھٹیوں کے اوقات ان کی اجرت لینا جائز نہ ہوگا۔

دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ حبسِ وقت کی تاویل کی ضرورت نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں ضرورتِ شدیدہ کی بناء پر امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کیا گیا ہے، اور ضرورتِ شدیدہ کے مواقع پر ایسا کرنا جائز(۱) ہے، "و هذا كما اختار الحنفية مذهب المالكية في مسئلة المفقود للضرورة، فعلى هذا لا حاجة

(۱) یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ضرورت کی وجہ سے صرف ان احکام میں رد و بدل ہو سکتا ہے جو مجتہد فیہ ہیں، یا جن میں ادلہ متعارض ہیں، منصوص اور قطعی علیہا احکام میں ضرورت کا کوئی اعتبار نہیں۔

إلى تاويل حبس الوقت ". یہ قول ثانی زیادہ قرینِ صواب ہے۔(۱)

☆☆☆

باب الجماعة

شہودِ جماعت کا حکم

" عن ابی هريرةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لقد هممتُ ان امر فتيتي ان يجمعوا حزم الحطب ثم امر بالصلوة فتُقام ثم احرّق على اقوام لايشهدون الصلوة "(رواه الترمذي)

شہودِ جماعت یعنی جماعت میں شرکت کرنے کی شرعی حیثیت میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث باب کی بناء پر امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ شہودِ جماعت فرضِ عین ہے، بلکہ ایک روایت ان سے یہ بھی ہے کہ بغیر عذر کے انفراداً نماز پڑھنے والے کی نماز فاسد ہے۔

ظاہریہ کے نزدیک شہودِ جماعت فرضِ عین ہونے کے ساتھ ساتھ شرطِ صحتِ صلوٰۃ بھی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا مشہور قول وجوب کا ہے۔

امام شافعیؒ اسے فرضِ کفایہ اور سنت علی العین قرار دیتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔

پھر ہر ایک کے نزدیک ترکِ جماعت کے کچھ اعذار ہیں، اور ان کا باب بہت وسیع ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف درحقیقت تعبیر کا اختلاف ہے، مآل کار کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں، کیونکہ روایات سے ایک طرف جماعت کے معاملہ میں تغلیظ اور تشدید معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف معمولی اعذار کی وجہ سے ترکِ جماعت کی اجازت بھی مفہوم ہوتی ہے، پہلی قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض و واجب سے کم نہیں ہونا چاہئے، اور دوسری قسم کی روایات کو

(۱) درس ترمذی: ۱/۴۸۲، راجع للتفصيل، كشف البارى، كتاب الطب، ص: ۶۲، و كتاب الاجارة، ص: ۲۰۹، والدر المنضود: ۲/۱۱۴، وتكملة فتح الملهم: ۴/۳۲۸، كتاب الطب، مسئلة الأجرة على تعليم القرآن والرقية

دیکھا جائے تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا، چنانچہ حنابلہ اور حنفیہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کو اصل قرار دے کر جماعت کو فرض و واجب تو کہہ دیا، لیکن دوسری روایات کے پیشِ نظر اعذار ترکِ جماعت کا باب وسیع کر دیا، اور شافعیہ نے اس کے برعکس جماعت کو سنت کہہ کر اعذار کے دائرہ کو تنگ کر دیا، لہٰذا مآل کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا۔(۱)

انفراداً فرض نماز پڑھنے کے بعد جماعت میں شرکت کرنے کا حکم

"عن يزيد بن الأسود العامري قال: شهدت مع النبي صلى الله عليه وسلم حجّته فصليتُ معه صلوٰة الصبح...... إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها لكما نافلة" (رواه الترمذي)

جو شخص منفرداً (اکیلے) نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت میں بنیت نفل شامل ہو جانا اس حدیث کی بناء پر مسنون ہے۔

البتہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس حکم کو پانچوں نمازوں کے لئے عام مانتے ہیں، یعنی پانچوں نمازوں میں اس کے لئے شرکت کرنا جائز ہے۔

امام مالکؒ نمازِ مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔(۲)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت میں شمولیت صرف ظہر اور عشاء میں ہوگی، باقی نمازوں میں شمولیت جائز نہیں، اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا ممنوع ہے، اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں اور تین رکعتوں میں نفل مشروع نہیں۔(۳)

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نمازِ فجر کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔

حنفیہ کا استدلال سننِ دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے "إن النبي صلى

---

(۱) درس ترمذی: ۱/۴۹۱، وکذا فی إنعام الباری: ۳/۴۳۰، والدر المنضود: ۲/۱۲۶، راجع للتفصيل الجامع، فتح الملهم: ۳/۲تا۵۲، بيان أن الجماعة فرض أو واجب أو سنة مؤكدة وتحقيق ما هو الحق في ذلك بيان شافی

(۲) امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، پھر شامل ہونے کی صورت میں امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ تین رکعتیں پڑھنے کے بعد ایک رکعت اور ملا لے، اور ایک قول کے مطابق تین ہی رکعتوں پر سلام پھیر دے۔

(۳) مرقاۃ المفاتیح: ۳/۱۰۲، ومعارف السنن ۲/۲۷۰

اللہ علیہ وسلم قال إذا صلّیتَ فی أھلک ثم أدرکت الصلوۃ فصلّھا إلا الفجر والمغرب"۔

اس میں فجر اور مغرب کی نہی تو صراحۃً ہے، اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا جائے گا چونکہ علتِ نہی دونوں میں مشترک ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کا حدیثِ باب سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متناً مضطرب ہے، چنانچہ حدیث باب میں یہ واقعہ نمازِ فجر کا بیان کیا گیا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار اور امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں اس کو نمازِ ظہر کا واقعہ قرار دیا گیا ہے۔(۱)

یہ مسئلہ پیچھے بھی گذر چکا ہے۔

جماعتِ ثانیہ کا حکم

"عن ابی سعیدؓ قال: جاء رجل وقد صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقال: أیکم یتّجر علی ھذا؟ فقام رجل وصلّی معہ" (رواہ الترمذی)

اس حدیث میں جماعتِ ثانیہ کا بیان ہے، کہ ایک شخص حاضر ہوا اس حال میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ چکا تھا، تو آپؐ نے حاضرین سے فرمایا کہ تم میں سے کون ہے جو اس کے ساتھ نماز پڑھ کر اجر حاصل کرے، تو ایک شخص (حضرت ابوبکر صدیقؓ) کھڑا ہوا اس کے ساتھ نماز میں شرکت فرمایا۔

جماعت ثانیہ کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنابلہ اور اہل ظاہر کے نزدیک جس مسجد میں ایک مرتبہ جماعت ہو چکی ہو اس میں دوبارہ جماعت کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جس مسجد کے امام اور مؤذن مقرر ہوں اور اس میں ایک مرتبہ اہل محلہ نماز پڑھ چکے ہوں وہاں تکرار جماعت مکروہ (تحریمی) ہے۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر محراب سے ہٹ کر بغیر اذان واقامت اور بغیر تداعی (۲) کے نماز ادا کرلی جائے تو جائز ہے، لیکن مفتیٰ بہ قول یہی ہے کہ اس طرح بھی جماعتِ ثانیہ کرنا درست نہیں، البتہ اگر کسی مسجد میں غیر اہلِ محلہ نے آکر جماعت کرلی ہو تو اہلِ محلہ کو دوبارہ

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۴۹۲، وانظر ایضاً، البذل المجہود: ۲/۱۳۱، ونفحات التنقیح: ۲/۶۳۸

(۲) تداعی کا مطلب یہ ہے کہ جماعت میں امام کے علاوہ چار آدمی موجود ہوں۔

جماعت کرنے کا حق ہے، یا اگر بعض اہلِ محلہ نے چپکے سے اذان کہہ کر نماز پڑھ لی ہو جس کی اطلاع دوسرے اہلِ محلہ کو نہ ہو سکی، تو ان کے لئے تکرارِ جماعت جائز ہے، یا اگر مسجدِ طریق ہو جس کے امام اور مؤذن مقرر نہ ہوں تو اس میں بھی تکرارِ جماعت جائز ہے، ان صورتوں کے سوا کسی صورت میں بھی جمہور کے نزدیک تکرارِ جماعت جائز نہیں۔

حنابلہ کا استدلال

حنابلہ کا پہلا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس میں جماعتِ ثانیہ کا جواز مذکور ہے۔

دوسرا استدلال حضرت انسؓ کے واقعہ سے ہے جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے " وجاء انس بن مالک إلیٰ مسجد قد صُلي فیہ فاذن واقام وصلی جماعۃً " یہ حدیث بیہقی میں بھی مروی ہے، اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حضرت انسؓ کے ساتھ جماعت میں بیس آدمی شریک تھے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال طبرانی میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت سے ہے "إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحي المدینۃ یرید الصلوۃ فوجد الناس قد صلوا فمَالَ إلی منزلہ لجمع أھلہ وصلی بھم". ظاہر ہے کہ اگر جماعتِ ثانیہ جائز یا مستحب ہوتی تو آپ مسجدِ نبوی کی فضیلت کو نہ چھوڑتے، لہٰذا آپ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرارِ جماعت کی کراہت پر کھلی ہوئی دلیل ہے۔

حنابلہ کے دلائل کے جوابات:

جہاں تک حنابلہ کے حدیثِ باب سے استدلال کا تعلق ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جماعت کل دو آدمیوں پر مشتمل تھی، اور تداعی کے بغیر تھی، اور بغیر تداعی کے تکرارِ جماعت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے بشرطیکہ احیاناً (کبھی کبھی) ایسا کر لیا جائے، اور تداعی کی حد بعض فقہاء نے یہ مقرر کی ہے کہ امام کے علاوہ جماعت میں چار آدمی ہو جائیں، نیز حدیثِ باب میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ متنفل (۱) تھے، اور مسئلہ مبحوث فیہا یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں مفترض ہوں، نیز اباحت و کراہت کے تعارض کے وقت کراہت کو ترجیح ہوتی ہے۔

اور جہاں تک حضرت انسؓ کے واقعہ کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ یہ مسجدِ طریق ہو، اس کی تائید

(۱) متنفل: نفل نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں جبکہ "مفترض" فرض نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں۔

اس سے ہوتی ہے کہ مسند ابی یعلی میں تصریح ہے کہ یہ مسجد بنی ثعلبہ تھی، اور اس نام سے مدینہ طیبہ میں کوئی مسجد معروف نہیں، اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ یہ مسجدِ طریق تھی۔(۱) واللہ اعلم

نوافل کی جماعت کا حکم

"عن انس بن مالکؓ أن جدّته مليكة دعتْ رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام......قال انسؓ: وصففتُ عليه أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نفل نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مختصری جماعت غیر مشہور جگہ میں جائز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر امام کے علاوہ دو مقتدی ہوں تو نوافل کی جماعت جائز ہے، اور اگر امام کے علاوہ تین مقتدی ہوں تو پھر اس میں حنفیہ کے دو روایتیں ہیں، ایک جواز کی، دوسری عدمِ جواز کی، اور اگر امام کے علاوہ چار مقتدی ہوں تو اس صورت میں جماعت بلاخلاف مکروہ ہے، البتہ اس حکم سے صلوٰۃ استسقاء، تراویح اور کسوف مستثنیٰ ہیں۔

حدیث باب

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نفل نماز کا جماعت سے ادا کرنے کا ذکر ہے۔

لیکن حضرات حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ جماعت تداعی کے بغیر تھی، اور احناف کے نزدیک نوافل کی جماعت اس وقت مکروہ ہے جبکہ تداعی ہو، اور ''تداعی'' کا مطلب ومصداق یہ ہے، کہ کم از کم چار افراد امام کے علاوہ ہوں، اور یہاں ایسا نہیں کیونکہ اس حدیث میں امام یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ تین افراد ہیں۔(۲)

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۴۹۳، وانظر ایضاً، إنعام الباری: ۳/۴۳۱، والدر المنضود: ۲/۱۴۰

(۲) درس ترمذی: ۱/۵۰۱، و الدر المنضود: ۲/۱۵۷ نقلاً عن الفیض السمائی، ص: ۲۶۸

عورتوں کے لئے جماعت سے نماز پڑھنے کا حکم

"عن ام ورقة بنت نوفلؓ...... وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزورها في بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وامرها ان تؤمّ اهل دارها... الخ" (رواہ ابوداؤد)

عورتوں کا مستقل اپنی علیحدہ جماعت سے نماز پڑھنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورتوں کا مستقل اپنی علیحدہ جماعت سے نماز پڑھنا مستحب ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

اور "المغنی" میں لکھا ہے کہ حنابلہ کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک استحباب کی، دوسری عدم استحباب کی۔

اور حنفیہ کے بعض فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورتیں باہر نکل کر جماعت کریں تب تو یہ مکروہ اور اگر گھر ہی میں جماعت کرلیں تو جائز ہے۔

حدیث باب

اس بارے حضرات شافعیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن فقہاءِ احناف نے اس حدیث کو منسوخ مانا ہے، اور ناسخ وہ مشہور حدیث ہے جس کی تخریج ابوداؤد نے کی ہے" صلوٰة المراة في بيتها افضل من صلوتها في حجرتها وصلوتها في مخدعها افضل من صلوتها في بيتها" . ظاہر بات ہے کہ "مخدع" (کوٹھڑی) بہت مختصر جگہ ہوتی ہے اور جماعت کے لئے وسیع جگہ درکار ہے۔(۱)

☆☆☆

باب احکام الصف

صف بین السواری کا حکم

"عن عبد الحميد بن محمود قال: صلينا خلف امير من الأمراء فاضطرّنا الناسُ

(۱) الدرالمنضود: ۱۴۷/۲ منسوباً الى المیزان والمغنی لابن قدامۃ۔

فصلینا بین الساریتین فلما صلینا، قال انس بن مالکؓ : کنا نتقي هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ".(رواه الترمذي)

ستونوں کے درمیان صف بندی کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور بعض اہل ظاہر ستونوں کے درمیان صف بندی کو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ بلا کراہت ستونوں کے درمیان صف بندی کے جواز کے قائل ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے ان کے مسلک پر اس کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد نبوی کے ستون برابر نہیں تھے، بلکہ ٹیڑھے تھے، لہٰذا اگر ان کے درمیان صف بنائی جاتی تو صف سیدھی نہ ہو پاتی تھی، اسی بناء پر صف بین السواری کو مکروہ سمجھا جاتا تھا، اور حضرات صحابہؓ اس سے بچتے تھے، اور " کنا نتقي هذا...الخ " کا بھی یہی مطلب ہے، لہٰذا جہاں ستون متوازی ہوں وہاں ان کے درمیان کھڑا ہونا بلا کراہت جائز ہوگا۔(۱)

صلوٰۃ خلف الصف وحدہٗ کا حکم

" عن وابصة بن معبد ان رجلاً صلّى خلف الصف وحده فامره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعيد الصلوة "(رواه الترمذي)

اگر کوئی شخص صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہو کر نماز پڑھ لے تو اس کی نماز کا کیا حکم ہے؟ اختلاف ہے۔

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پچھلی صف میں کوئی شخص کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو اس کی نماز فاسد واجب الاعادہ ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کی نماز ہو جاتی ہے، البتہ ایسا کرنا مکروہ (تحریمی) ہے۔(۲)

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۴۹۷، وکذا فی الدر المنضود: ۲/۱۸۸، وانعام الباری: ۳/۲۷۹

(۲) حضرات حنفیہ نے اس میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ایسے وقت پہنچے جبکہ صف بھر چکی ہو تو پیچھے کھڑے ہونے کے وقت اسے شخص کو چاہئے کہ کسی اور شخص کے آنے کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صف سے کسی شخص کو کھینچ کر اپنے ساتھ کھڑا کرے اور اس کے ساتھ مل کر نماز پڑھے، البتہ اگر اس میں ایذا کا اندیشہ ہو یا لوگ جاہل ہوں اور اس عمل سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں تنہا کھڑے ہو کر

دلائلِ فقہاء

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں اعادہ کا امر ہے، اور امر وجوب کے لئے ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اعادہ کا امر استحباب پر محمول ہے، نہ کہ وجوب پر۔

جمہور کا استدلال ابوداؤد میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت سے ہے" إنه دخل المسجد ونبي الله صلى الله عليه وسلم راكع قال فركعت دون الصف فقال النبي صلى الله عليه وسلم زادك الله حرصاً ولا تعد ". اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرہؓ کو اعادہ کا حکم نہیں دیا، بلکہ ان کی نماز کو تسلیم فرما کر آئندہ اس فعل کا اعادہ نہ کرنے کی تاکید فرمائی، جس سے ثابت ہوا کہ صلوٰۃ خلف الصف وحدہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، اگرچہ مکروہ ہے۔(۱)

دو آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب

"عن ابن عباسؓ قال: صليتُ مع النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فقمتُ عن يساره فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأسي من ورائي فجعلني عن يمينه" (رواه الترمذي)

اس بات پر اجماع ہے کہ امام کے ساتھ مقتدی اگر ایک ہو تو وہ امام کی داہنی جانب کھڑا ہوگا البتہ کھڑے ہونے کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ مقتدی اور امام دونوں برابر کھڑے ہوں گے، کوئی آگے پیچھے نہیں ہوگا۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی اپنا پنجہ امام کی ایڑیوں کی محاذات اور برابری میں رکھے گا۔

فقہاء حنفیہ نے فرمایا کہ اگرچہ دلیل کے اعتبار سے شیخینؒ کا قول راجح ہے، لیکن تعامل امام محمدؒ کے قول پر ہے اور وہ احوط بھی ہے، اس لئے کہ برابر کھڑے ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جانے کا اندیشہ

علامہ بنوریؒ نے لکھا ہے کہ ... نماز پڑھ لینا جائز ہے اور نماز بہرحال ہو جائے گی، اور کسی قسم کی کراہت بھی نہ ہوگی، البتہ ان احکام کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں کراہت تنزیہی ہوگی۔(معارف السنن: ۳۰۷/۲)

(۱) ملخص من درس ترمذی: ۴۹۸/۱، وانظر ایضاً بالبدر المنضود: ۱۹۳/۲، وملحات التنقیح: ۶۰۸/۲

پایا جاتا ہے، جبکہ امام محمدؒ کا قول اختیار کرنے کی صورت میں یہ خطرہ نہیں ہے، اسی لئے فتویٰ بھی امام محمدؒ ہی کے قول پر ہے۔(۱)

تین آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب

"عن سمرة بن جندبؓ قال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كنا ثلاثة أن يتقدمنا أحدنا" (رواه الترمذي)

اس بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے کہ اگر امام کے علاوہ صرف دو مقتدی ہوں تو کھڑے ہونے میں ان کی کیا ترتیب ہوگی؟

چنانچہ جمہور فرماتے ہیں کہ اس صورت میں امام کو آگے کھڑا ہونا چاہئے۔

البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو بیچ میں کھڑا ہونا چاہئے۔

دلائلِ ائمہ

امام ابو یوسفؒ کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے اس اثر سے ہے جسے امام ترمذیؒ نے ذکر کیا ہے "وروي عن ابن مسعودؓ أنه صلّى بعلقمة والأسود فأقام أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم".

لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عمل جگہ کی تنگی کی بناء پر تھا، اور ایسے مواقع پر جمہور کے نزدیک بھی درمیان میں کھڑا ہونا جائز ہے۔

جمہور کا ایک استدلال حدیثِ باب سے ہے۔

نیز ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت مروی ہے اس میں حضرت انسؓ فرماتے ہیں "وصففت عليه أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا". یہ روایت جمہور کے مسلک پر بالکل صریح ہے۔(۲)

☆☆☆

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۴۹۹، وکذا فی الدر المنضود: ۲/۱۵۶، ۱۵۷، ونفحات التنقیح: ۲/۶۰۳

(۲) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۱/۵۰۰، والدر المنضود: ۲/۱۵۹، ونفحات التنقیح: ۲/۶۰[illegible]

باب الإمامة

اَحق بالامامت کون ہے؟

"عن ابی مسعود الانصاریؓ یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یؤمُّ القوم اقراھم لکتاب اللہ فإن کانوا فی القراء ة سواء فاعلمھم بالسنة "(رواہ الترمذی)

امامت کے لئے جن اوصاف کی ضرورت ہے وہ بہت سے ہیں، مثلاً قراء ة، علم، ورع و تقویٰ، سِن (زیادہ عمر والا ہونا)، قِدم فی الھجرة، وغیرہ وغیرہ، ان سب میں زیادہ ترجیح "قراء ة" اور "علم" کو حاصل ہے، لہٰذا ان دو صفت والے کو دیگر صفاتِ امامت والے پر ترجیح ہوگی، لیکن خود ان دونوں میں سے کس کو ترجیح حاصل ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ قراءت کو علم پر ترجیح حاصل ہے یعنی "اقرا" احق بالامامت یعنی امامت کا زیادہ حقدار ہے اور "اعلم" پر مقدم ہے، اور اقرأ سے مراد وہ شخص ہے جو تجوید اور قراءت میں زیادہ ماہر ہو، اور جسے قرآن زیادہ یاد ہو، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ اعلم یا افقہ کو اقرأ پر ترجیح دیتے ہیں، مالکیہ اور شافعیہ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال مرضِ وفات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے "مُرُوا ابابکر فلیصل بالناس". اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرضِ وفات میں امامت حضرت ابو بکر صدیقؓ کے سپرد فرمائی، حالانکہ حضرت ابی بن کعبؓ "اقرا" تھے، ظاہر ہے کہ یہاں حضرت ابو بکر صدیقؓ کی تقدیم اعلم ہونے کی بناء پر تھی، چنانچہ حضرت ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں "وکان ابوبکر اعلمنا" اگر "اقرا" کی تقدیم افضل ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابی بن کعبؓ کو امام

بناتے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ ابتداءِ اسلام میں جب کہ قرآن حکیم کے حفاظ و قراء کم تھے، اور ہر شخص کو اتنی مقدار میں آیاتِ قرآنیہ یاد نہ ہوتی تھیں جن سے قراءتِ مسنونہ کا حق ادا ہو جائے تو حفظ و قراءت کی ترغیب کے لئے امامت میں اقرأ کو مقدم رکھا گیا تھا، بعد میں جب قرآن کریم اچھی طرح رواج پا گیا تو اعلمیت کو استحبابِ امامت کا اولین معیار قرار دیا گیا، کیونکہ اقرأ کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن یعنی قراءت میں ہوتی ہے، جبکہ أعلم کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے۔

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مرضِ وفات میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امام مقرر کرنا ان کے أعلم ہونے کی بناء پر تھا، اور چونکہ یہ واقعہ بالکل آخری زمانہ کا ہے اس لئے ان تمام احادیث کے لئے ناسخ کی حیثیت رکھتا ہے، جن میں اقرأ کی تقدیم کا بیان ہے۔(۱)

نابالغ کی امامت کا حکم

"عن عمرو بن سلمةؓ قال ...... فقدّموني بين أيديهم ، وأنا ابن ست أو سبع سنين ، و كانت عليّ بردةٌ كنتُ إذا سجدتُ تقلّصت(۲) عني ، فقالت امرأة من الحيّ ألا تغطون عنا إست قارئكم... الخ " (رواه البخاري)

نابالغ کی امامت میں اختلاف ہے کہ اس کی امامت درست ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ نابالغ کی امامت مطلقاً درست ہے۔

امام ثوریؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی امامت مطلقاً مکروہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ نابالغ بچہ نوافل میں امامت کر سکتا ہے، فرائض میں نہیں کر سکتا۔(۳)

قائلینِ جواز کا استدلال

امام شافعیؒ حضرت عمرو بن سلمہؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

---

(۱) ملخص از درس ترمذی : ۱/ ۵۰۱ وکذا فی نفحات التنقیح : ۲/ ۲۱۵ ، وفتح الملہم : ۳/ ۱۸ ، باب من احق بالإمامة .

(۲) سکڑنا اور سمٹنا۔

(۳) راجع ، المجموع شرح المہذب : ۴/ ۲۴۹ ، وبذل المجہود : ۴/ ۱۹۷ ، وفتح الباری : ۸/ ۲۳

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے، ورنہ کشف عورت کے باوجود نماز کو جائز کہنا پڑے گا، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

قائلینِ عدمِ جواز کا استدلال

امام ابوحنیفہؒ وغیرہ حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ کے آثار سے ہے۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے " لایؤمّ الغلام حتی یحتلم ".

اور حضرت ابن مسعودؓ کا ارشاد ہے " لایؤمّ الغلام حتی یجب علیه الحدود ".

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بچہ فرائض کی امامت اس لئے نہیں کرسکتا کہ بچہ متنفل ہوتا ہے اور مفترض کی اقتداء متنفل کے پیچھے صحیح نہیں، کیونکہ امام کی نماز صحت وفساد کے اعتبار سے مقتدی کی نماز کو حضمن ہوتی ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے " الإمام ضامن " اور یہ مسلّم اصول ہے کہ ہر چیز اپنے ماتحت کو حضمن ہوسکتی ہے نہ کہ مافوق کو، لہٰذا نابالغ کی نفل نماز کے ضمن میں بالغ کی فرض نماز نہیں آسکتی۔(۲)

فاسق کی امامت کا حکم

" عن ابي هريرةؓ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة المكتوبة واجبة خلف كل مسلم براً كان أو فاجراً ...إلخ "(رواه ابوداؤد)

فاسق کی قسمیں

فاسق کی دو قسمیں ہیں:

(۱) فاسق من حیث الاعتقاد، جیسے وہ بدعتی جو لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف دعوت دیتا ہے۔

(۲) فاسق من حیث الافعال، یعنی جس کے افعال فاسق لوگوں کی طرح ہوں۔

فاسق کی امامت

فاسق کی امامت درست ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مطلقاً دونوں قسموں کی امامت فاسد ہے نماز صحیح نہ ہوگی۔

(۱) متنفل، نفل نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں جبکہ "مفترض" فرض نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں۔

(۲) انظر لهذا التفصيل ، إنعام الباری : ۴۷۶/۳ ، والدر المنضود: ۱۳۵/۲ ، ونفحات التنقيح : ۶۲۱/۲ ، وكشف الباری، كتاب الصلاة، ص: ۵۲۳

امام احمدؒ کے نزدیک قسم اول کی تو امامت فاسد ہے اور قسم ثانی میں ان کی دو روایات ہیں، جواز، وعدم جواز۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک دونوں کی صحیح ہے البتہ مکروہ ضرور ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں مطلقاً فاجر اور فاسق کے پیچھے جواز صلوٰۃ کا ذکر ہے، اور حدیث باب میں "واجب" سے مراد جائز ہے۔

لیکن مالکیہ اور حنابلہ حدیث باب کو امراء پر محمول کرتے ہیں کہ امیر اور حاکم کے پیچھے نماز درست ہے اگرچہ وہ فاسق ہو، اور عام حالات میں فاسق کے پیچھے نماز درست نہیں، اس بارے میں خود مالکیہ اور حنابلہ حضرات کا استدلال اس حدیث ہے " لایؤمّنکم ذو جرئة فی دینه ".

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اور حنفیہ کی مستدل حدیث باب بھی ضعیف ہے، لہٰذا اس بارے میں اصل کی طرف رجوع کرنا پڑے گا اور اصل یہ ہے کہ جس کی نماز صحیح ہوگی اس کی امامت بھی درست ہوگی، " مَن صحّتْ صلوته صحّت إمامته ". اور فاسق کی نماز صحیح ہے لہٰذا اس کی امامت بھی صحیح ہوگی۔(۲)

امامت من المصحف کا حکم

" قال الإمام البخاریؒ: وكانت عائشةؓ یؤمّها عبدها ذكوان من المصحف "

(صحیح البخاري)

اس اثر کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ذکوان حضرت عائشہؓ کو نماز پڑھاتے تھے اس حالت میں کہ قرآن کریم کو سامنے رکھ کر اور اس میں دیکھ کر قراءت کرتے تھے۔

چنانچہ اس اثر سے امام احمدؒ نے نماز کے دوران مصحف کو دیکھ کر قراءت کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

امام مالکؒ نے تراویح میں اس کو جائز کہا ہے۔

---

(۱) حاشیۂ لامع الدراری، ص: ۱۶۹

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی مگر اہل کتاب کی مشابہت کی وجہ سے ایسا کرنا مکروہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کے ایک اثر سے ہے، وہ فرماتے ہیں "نهانا أمير المؤمنين أن نؤمّ الناس في المصاحف". اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کی ممانعت فرمائی تھی۔

بعض حنفیہ نے فسادِ نماز کی علت عمل کثیر بتائی ہے، کہ امامت من المصحف کی صورت میں عمل کثیر لازم آتا ہے، اور یہ مفسد للصلوۃ ہے۔

اور بعض حنفیہ نے فساد کی علت "تلقّن من الخارج" بتائی ہے یعنی نمازی کا خارجِ نماز سے استفادہ کرنا، اور یہی علت حنفیہ کے نزدیک راجح ہے، چنانچہ اگر عمل کثیر لازم نہ آئے تب بھی "قراءة من المصاحف" موجب فسادِ صلوۃ ہوگی۔

حضرت عائشہؓ کے اثر کا جواب

جہاں تک حضرت عائشہؓ کے مذکورہ اثر کا تعلق ہے اس کا جواب حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ یہ اثر محتمل ہے اور یہ ممکن ہے کہ مصحف سے امامت کرنے کا مطلب یہ ہو کہ وہ نماز سے پہلے یا ترویحہ کے دوران مصحف دیکھ کر یاد کر لیتے ہوں۔(۱) واللہ اعلم

اعمیٰ کی امامت افضل ہے یا بصیر کی؟

"عن أنسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف ابن أم مكتوم يؤمّ الناس وهو أعمىٰ" (رواه ابو داؤد)

اس میں اختلاف ہے کہ اعمیٰ (نابینا) کی امامت افضل ہے یا بصیر (بینا) کی امامت افضل ہے؟

حضرات شافعیہ کے نزدیک اعمیٰ اور بصیر مسئلۂ امامت میں برابر ہیں، اس لئے کہ بصیر میں اگر یہ

(۱) راجع، انعام الباری: ۳/۴۷۳، وتقریر بخاری: ۱/۴۷۳

وصف ہے کہ وہ نجاست کو دیکھ کر اس سے اچھی طرح بچ سکتا ہے تو امّی میں یہ وصف ہے کہ وہ مبصرات (دکھائی دینے والی چیزوں) میں مشغول نہیں ہوتا۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء کے نزدیک امامت بصیر افضل ہے امامت امّی سے، اس لئے کہ بصیر بنسبتِ امّی کے نجاست سے بچنے پر زیادہ قدرت رکھنے والا ہے، اور قبلہ کی سمت اچھی طرح معلوم کر سکتا ہے۔

ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں کہ امامت امّی حنفیہ کے یہاں اس وقت مکروہ ہے جبکہ ایسا بصیر موجود ہو جو علم میں امّی سے زائد یا اس کے برابر ہو، ورنہ نہیں۔

ان سب کے برخلاف ابو اسحاق مروزیؒ اور امام غزالیؒ کے نزدیک امامتِ امّی افضل ہے امامتِ بصیر سے، اس لئے کہ امّی کی نماز اقرب الی الخشوع ہے بنسبت بصیر کے کہ وہ مبصرات میں مشغول ہو جاتا ہے۔(۱)

مہمان کا میزبان کے ہاں امامت کرنے کا حکم

"عن مالک بن الحویرثؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: مَن زار قوماً فلا یؤمّھم ولیؤمّھم رجل منھم" (رواہ ابوداؤد)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مہمان میزبان کے ہاں امامت کر سکتا ہے یا نہیں؟

امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص دوسری مسجد یا دوسری قوم کے پاس جائے اور ان کی امامت کرے، تو یہ صحیح نہیں ہے، اگرچہ وہ لوگ اجازت دے دیں۔

جبکہ جمہور ائمہ کے نزدیک اگر اجازت دے دیں، تو بلا کراہت صحیح ہے اور اگر اجازت نہ دیں، تب بھی صحیح ہوگی، البتہ خلاف اولیٰ ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام اسحاقؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ جب شرائط امامت موجود ہیں تو پھر امامت صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث عدم اذن کی صورت پر

(۱) الدر المنضود: ۱۶۹/۲ نقلاً عن بذل المجہود والمنہل۔

محمول ہے، کیا گرا جازت نہ ہو تو پھر جائز نہیں۔ واللہ اعلم

تطویل الرکوع للجائی کا حکم

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی لأقوم الی الصلوۃ وانا ارید ان اطول فیھا فاسمع بکاء الصبی فاتجوز ...الخ" (رواہ ابوداؤد)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں کہ بعض مرتبہ میں نماز کے لئے کھڑا ہوتا ہوں اور پہلے سے ارادہ نماز کو دراز کرنے کا ہوتا ہے لیکن کسی بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں (جس کی ماں نماز میں شریک ہوتی ہیں) تو اس لئے نماز مختصر کر دیتا ہوں کہ بچے کی ماں پر شاق گذرے گا۔

بعض علماء نے اس حدیث سے تطویل الرکوع للجائی یعنی نماز میں شامل ہونے والے کے لئے رکوع لمبا کرنے کے مسئلہ پر استدلال کیا ہے، چنانچہ امام خطابیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام کو رکوع کی حالت میں اگر یہ محسوس ہو کہ کوئی شخص نماز میں شرکت کے لئے آرہا ہے تو امام ادراکِ رکعت کے لئے مقدار رکوع کو ذرا بڑھا سکتا ہے، اس لئے کہ جب ایک دنیوی مصلحت کی خاطر نماز کو خفیف کر سکتے ہیں تو ایسی مصلحت کے لئے اس کو کیوں نہیں بڑھا سکتے، بہر حال اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بعض علماء جیسے امام شعبیؒ، حسن بصریؒ، ابن ابی لیلیؒ، ان حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ قوم پر مشقت نہ ہو، اور یہی امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کی رائے ہے۔

لیکن جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ امام ابوحنیفہؒ سے تو یہ مروی ہے "انی اخشیٰ علیہ امراً عظیماً ای الشرک"۔

اور جہاں تک امام خطابیؒ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال بے محل ہے اور یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے یعنی تطویل کو تخفیف پر قیاس کرنا، کیونکہ تخفیف کے ائمہ (نماز پڑھانے والے) پہلے سے مامور و مکلف ہیں پھر تطویل کو اس پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے۔

نیز تخفیف اور اختصار میں غیر صلوٰۃ کو صلوٰۃ میں داخل کرنے کا شبہ نہیں اور تطویل میں غیر صلوٰۃ کو صلوٰۃ میں داخل کرنے کا شبہ ہے، بنابریں پہلی صورت جائز ہے اور دوسری صورت جائز نہیں۔(۱)

---

(۱) الدر المنضود: ۲/۲۶۵، بزیادۃ وایضاح من المرتب وللہ اللہ تعالیٰ لمایحبہ ویرضاہ۔

امام کی متابعت مقارنۃً افضل ہے یا معاقبۃً؟

"عن البراء بن عازبؓ قال كنا نصلي خلف النبي صلى الله عليه وسلم فإذا قال: سمع الله لمن حمده، لم يحنِ احدٌمنّا ظهره حتى يضع النبي صلى الله عليه وسلم جبهته على الأرض" (متفق عليه)

امام کی متابعت کی دو صورتیں ہیں:

(۱)......مقارنت یعنی مقتدی امام کے ساتھ نماز کے افعال ادا کرے، امام کی تکبیر تحریمہ کہنے کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہے، اسی طرح رکوع کے ساتھ رکوع ہو اور سجود کے ساتھ سجدہ ہو وغیرہ اور اس کو مواصلت بھی کہتے ہیں۔

(۲)......معاقبت یعنی مقتدی امام کے فعل کے بعد متصلا اس فعل کو بجالائے۔

امام کی اتباع مقارنۃً ومعاقبۃً دونوں طریقوں سے جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقارنت افضل ہے اور صاحبین کے نزدیک معاقبت افضل ہے مقارنت سے۔

لہٰذا مطلق متابعت لازم اور واجب ہے، البتہ مقارنت امام اعظمؒ کے نزدیک سنت اور افضل ہے اور صاحبین کے نزدیک مقارنت سنت وافضل نہیں بلکہ معاقبت سنت وافضل ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے ہے "إنما جُعل الإمام ليؤتم به".

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق متابعت واجب ہے اور چونکہ مقارنت کی صورت میں متابعت بطریق اتم واکمل پائی جاتی ہے اس لئے مقارنت افضل اور اولیٰ ہے۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مقتدی امام کا تابع ہوتا ہے اور تبعیت مقارنت کی صورت میں متحقق نہیں ہوسکتی بلکہ تبعیت کے لئے ضروری ہے کہ امام کے فعل کے بعد متصلا وہ فعل کیا جائے چنانچہ اس کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہے: " فإذا كبّر فكبّروا، وإذا ركع فاركعوا " کیونکہ یہاں " فاء تعقيب مع الوصل " کے لئے ہے۔

(۱) راجع للتفصيل، إعلاء السنن: ۲۸۹/۴

متاخرین حضرات نے فتویٰ صاحبین کے قول پر دیا ہے تاکہ مقارنت کی وجہ سے کہیں امام پر سبقت اور تقدم لازم نہ آئے، جو ممنوع ہے۔(۱) واللہ اعلم

اختلافِ مکان مانع اقتداء ہے یا نہیں؟

"عن عائشةؓ قالت صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجرته والناس يأتمون به من وراء الحجرة" (رواہ ابو داؤد)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ امام اور مقتدی کے درمیان اختلافِ مکان صحتِ اقتداء سے مانع ہے یا نہیں؟

چنانچہ حضرات شافعیہ وغیرہ کے نزدیک اختلافِ مکان صحتِ اقتداء سے مانع نہیں، مثلاً امام مسجد میں ہو اور مقتدی خارج مسجد، یا یہ کہ امام سڑک کی ایک طرف ہو اور مقتدی دوسری طرف ہو درمیان میں سڑک حائل ہو، یا درمیان میں کوئی نہر حائل ہو سامنے سے امام مقتدی کو نظر آرہا ہو۔

اور حضرات حنفیہ کے نزدیک اختلافِ مکان صحتِ اقتداء سے مانع ہے۔

دلائلِ ائمہ

حضرات شافعیہ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت عمر فاروقؓ کے اثر سے ہے جو علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: "إذا كان بينه وبين الإمام طريق أو حائط أو نهر فليس هو معه" کہ اگر مقتدی اور امام کے درمیان کوئی راستہ ہو یا دیوار ہو یا نہر ہو تو پھر مقتدی کو امام کے ساتھ نہیں سمجھا جائے گا۔

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں اس لئے کہ ہمارے یہاں مانع عن الاقتداء وہ اختلافِ مکان ہے جو حقیقۃً بھی ہو اور حکماً بھی، حدیث باب میں اختلافِ مکان اگرچہ حقیقۃً پایا گیا مگر حکماً نہیں، اس لئے کہ مسجد میں صحابہؓ کی جو صف لگی ہوئی تھی وہ حجرہ کے دروازے سے متصل تھی، اور حجرہ شریفہ کا دروازہ مشہور ہے کہ وہ مسجد کی جانب کھلا ہوا تھا، تو جب مسجد کی صفیں حجرہ شریفہ کے دروازہ تک پہنچ گئیں تو اتصال صفوف کی وجہ سے مکان حکماً متحد ہو گیا۔(۲) واللہ اعلم

(۱) انظر للتفصیل، نفحات التنقیح: ۶۲۲/۲، والدر المنضود: ۱۶۴/۲، وکشف الباری کتاب الصلوۃ، ص: ۶۰۲

(۲) الدر المنضود: ۲۶۶/۲ [illegible]

حیلولت مانعِ اقتداء ہے یا نہیں؟

اور جہاں تک حیلولت کا تعلق ہے یعنی کسی چیز کا امام اور مقتدی کے درمیان حائل بن جانا، یہ بالاتفاق صحتِ اقتداء سے مانع ہے، بشرطیکہ مقتدی پر امام کا حال مشتبہ ہو رہا ہو یعنی یہ پتہ نہ چل رہا ہو کہ وہ اس وقت کونسا رکن ادا کر رہا ہے۔(۱)

نماز میں امام اور مقتدی کے مکان جدا ہونے کا حکم

امام کا ارتفاع مقتدی پر ائمہ اربعہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ مسئلہ کی قیود و تفاصیل میں کچھ اختلاف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر ارتفاع ضرورۃً ہو تو جائز ہے، مثلاً تعلیم کی ضرورت سے، جیسا کہ صحیحین کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر چڑھ کر لوگوں کو نماز پڑھائی۔

حنفیہ کے نزدیک کراہت اس وقت ہے جب صرف امام یا صرف مقتدی بلندی پر کھڑا ہو اور اگر امام کے ساتھ بعض مقتدی بھی ہوں تب کراہت مرتفع ہو جاتی ہے، نیز قدر ارتفاع میں بھی ہمارے یہاں چند اقوال ہیں:

۱-امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قدر ارتفاع آدمی کی قد کے برابر ہے۔

۲-امام طحاویؒ کے نزدیک قدر ارتفاع آدمی کی قد سے زائد ہے۔

۳-بعض کے نزدیک قدر ارتفاع ایک ذراع کے برابر ہے۔

۴-اور بعض حضرات کے نزدیک قدر انتفاع یہ ہے کہ جس سے امام اور مقتدی کے درمیان امتیاز واقع ہو جائے۔اور یہی قول راجح ہے۔(۲)

اور اگر اس کا برعکس ہو یعنی مقتدی بلندی پر ہو اور امام پست جگہ میں تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے اور حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔(۳)

---

(۱) المصدر السابق۔

(۲) عند ابی یوسفؒ بقدر قامة الرجل و عند الطحاوی ما زاد علی القامة وقیل بقدر ذراع وقیل ما یقع به الامتیاز وهو الراجح۔

(۳) الدر المنضود: ۲/۱۵۰، وانظر ایضاً، کشف الباری، کتاب الصلوٰۃ، ص: ۵۸۷، و انعام الباری: ۳/۱۱۲

اقتداء القائم خلف الجالس کا حکم

" عن انس بن مالکؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم خرّ عن فرس فجُحِش فصلّى بنا قاعداً فصلّينا معه قعوداً... الخ "(رواه الترمذي)

حدیثِ باب میں ''جحش'' کے معنی ہیں، کھال کا چھل جانا، ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا پہلو چھل گیا تھا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور منفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعداً یعنی بیٹھ کر ادا کرنا درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی بناء پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو مقتدیوں کی اقتداء اور اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس بارے میں تین مذاہب(۱) مشہور ہیں:

پہلا مذہب

امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد (بیٹھ کر نماز پڑھانے والے امام) کی اقتداء کسی بھی حال میں جائز نہیں، نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ ایسے امام کی اقتداء کر سکتے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمدؒ، ابن القاسم اور اکثر مالکیہ نے تو مقتدیوں کی معذوری کی صورت میں بھی اقتداء بالمریض القاعد کو مکروہ کہا ہے، بلکہ بعض مالکیہ تو اس کے بھی عدمِ جواز کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ حدیث باب کے واقعہ کو منسوخ مانتے ہیں، اور مصنف عبدالرزاق میں امام شعبیؒ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسلاً مروی ہے "ولا يؤمّنّ رجل بعدي جالساً".

لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا مذہب

دوسرا مذہب امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض

(۱) والتفصيل في معارف السنن: ۳/۳۲۳، وفتح الملهم: ۳/۲۲۱، اقوال الأئمة في أن الإمام إذا صلى قاعداً صلى من خلفه قائماً أو قاعداً؟

ہو اور بیٹھ کر امامت کرے تو اس کی اقتداء جائز ہے، لیکن مقتدیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں۔(۱)

امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس میں نہ صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بیٹھ کر نماز پڑھائی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کا حکم دیا کہ "إذا صلّٰی قاعداً فصلوا قعوداً اجمعون".

تیسرا مذہب

تیسرا مذہب امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابویوسفؒ، اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتداء درست ہے، لیکن غیر معذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر اقتداء درست نہیں۔

ان حضرات کا استدلال آیتِ قرآنی " وقوموا لِلّٰه قانتين " سے ہے، جس میں قیام کو مطلقاً فرضِ صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے، اس سے معذور لوگ بحکم " لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها " مستثنیٰ ہوں گے، لیکن غیر معذور کو مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

نیز جمہور کی ایک اہم دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرضِ وفات کا واقعہ ہے جس میں آپ نے بیٹھ کر امامت فرمائی، جبکہ تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی، پھر چونکہ یہ مرضِ وفات کا واقعہ ہے اس لئے حدیث باب کے لئے ناسخ ہے، اس لئے حدیث باب کا جواب(۲) احناف وشوافع کی طرف سے یہی دیا جاتا ہے کہ وہ مرضِ وفات کے واقعہ سے منسوخ ہے۔(۳)

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء کا حکم

" عن جابرؓ قال: كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم ثم يأتي قومه فيصلي بهم " (متفق عليه)

اس حدیث سے امام شافعیؒ نے اقتداء المفترض بالمتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، وجہ

---

(۱) علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مقتدیوں کا بیٹھ کر اقتداء کرنا چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے، ایک تو یہ کہ امام ابتداء ہی سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو یعنی اس کا عذر ابتداء ہی سے ہو، اثناء صلوٰۃ میں طاری نہ ہوا ہو، دوسرے یہ کہ امام امام راتب (مقرر کردہ) ہو، تیسرے یہ کہ اس کی عذر مرجو الزوال ہو یعنی اس کے عذر کے ختم ہونے کی امید کیا جاتا ہو۔

(۲) راجع للأجوبة الأخرىٰ، درس ترمذی: ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵

(۳) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۱۲۰ سے الی ـ ۱۲۶، وکذا فی البذل المجہود: ۲/ ۱۵۳، وفی لمعات التنقیح: ۲/ ۱۲۶

استدلال یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء(۱) کی نماز پڑھ لیتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے لہذا دوسری بار وہ متنفل (۲) ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مفترض۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مفترض کا متنفل کے پیچھے اقتداء کرنا درست نہیں، امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق۔(۳)

دلائلِ جمہور

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)......ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن" کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ امام ضامن ہے اور مؤذن امین ہے، اور امام مقتدیوں کی نماز کا اسی وقت ضامن ہوگا جبکہ دونوں کی نماز ایک ہو، اس لئے کہ اگر امام متنفل ہے تو مفترض مقتدیوں کی نماز کا ضامن نہیں بن سکتا تو امام بھی نہیں بن سکتا۔

(۲)......اسی طرح صحاح میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "إنما جعل الإمام ليؤتم به ... الخ" کہ امام اس لئے مقرر کیا گیا ہے تاکہ اس کی اقتداء کی جائے، اور اقتداء کہتے ہیں کسی چیز میں مقتدی کی پیروی کو، اور اقتداء المفترض بالمتنفل کے مسئلہ میں مقتدی کی نماز نفل ہے جبکہ مقتدی فرض پڑھ رہے ہیں تو اقتداء کہاں ہوئی، معلوم ہوا کہ متنفل کے پیچھے مفترض کی نماز درست نہیں ہوگی۔

حضرت معاذؓ کے واقعہ کی توجیہات

جہاں تک حضرت معاذؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو حنفیہ اور مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں۔(۴)

(۱)......ایک یہ کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بنیت نفل شریک ہوتے ہوں گے، اور اپنی قوم کو بنیت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔

(۲)......ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذؓ بنیت نفل امامت

(۱) کما فی اکثر الروایات.

(۲) "متنفل" نفل نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں جبکہ "مفترض" فرض نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں۔

(۳) انظر للتفصیل ، معارف السنن: ۹۲،۹۱/۵

(۴) والتفصیل فی معارف السنن: ۹۲/۵

کرتے تھے تب بھی اس سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں۔

(٣)...... تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو اور اس وقت کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث " لا تصلي صلوٰة مكتوبة في يوم مرتين " نے اس کو منسوخ کر دیا۔

(٤)...... لیکن بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھ کر عشاء ہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشاء کی نماز پڑھاتے تھے، لہٰذا اقتداء المفترض بالمتنفل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیث میں صراحت ہے " عن جابر بن عبداللهؓ أن معاذ بن جبلؓ كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم المغرب ثم يرجع إلى قومه فيؤمهم ". اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔(١)

مسبوق امام کے ساتھ اوّلِ صلوٰۃ کو پاتا ہے یا آخرِ صلوٰۃ کو؟

" عن ابي هريرةؓ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا أقيمت الصلوٰة فلا تأتوها تسعون وأتوها تمشون وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا...... قال أبوداؤد : وقال ابن عيينة عن الزهري وحده : فاقضوا ... إلخ " (رواه أبوداؤد)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مسبوق امام کے ساتھ جو نماز پاتا ہے وہ اس کی اولِ صلوٰۃ ہے یا آخرِ صلوٰۃ ؟

چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسبوق امام کے ساتھ جو نماز پاتا ہے وہ اس کی اولِ صلوٰۃ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک آخرِ صلوٰۃ ہے۔

(١) ملخصاً من درس ترمذی : ٢/ ٣١٥ ، وكذا في إنعام الباري : ٣/ ٣٨٩ ، وتلخيصات التنقيح : ٢/ ٦٣٥

ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف یہ ہوگا کہ اگر کسی شخص کو امام کے ساتھ چار میں سے دو رکعت ملی ہیں تو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد جو دو رکعت پڑھے گا اس میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھے گا کیونکہ اس کا یہ شفعۂ اخیرہ ہے جس میں ضم سورت نہیں ہوتا، شیخین کے نزدیک ان دونوں رکعت میں قراءۃ کاملہ یعنی فاتحہ مع ضم سورت کرے گا کیونکہ یہ اس کا شفعۂ اولیٰ ہے۔

مستدلاتِ ائمہ

امام شافعیؒ کا استدلال حدیث باب میں " فاتموا " سے ہے، اتمام کا تعلق مابقي سے ہوتا ہے یا یہ کہہ کہ اتمام شی کا اس کے آخر سے ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ اس شخص کی نماز کا اخیر حصہ رہ گیا ہے۔

اور شیخین کا استدلال حدیث باب کے دوسرے طریق میں " فاقضوا " سے ہے، قضاء کا تعلق ماسبق و مامضیٰ سے ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ اس کی نماز کا شروع کا حصہ رہ گیا ہے، آخری حصہ نماز کا تو وہ امام کے ساتھ پڑھ چکا امام کے فارغ ہونے کے بعد اب وہ اپنی شروع کی نماز پڑھے گا، اور شفعۂ اولیٰ میں قراءت مکمل ہوتی ہے۔

تیسرا قول

اس مسئلے میں تیسرا قول امام مالکؒ اور امام محمدؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ افعال میں اتمام ہوگا اور قراءت میں قضاء۔

اب اس کے لئے ایک مثال ایسی ہونی چاہئے جس میں تینوں مذاہب سامنے آجائیں وہ یہ ہے کہ ایک شخص کو امام کے ساتھ صرف ایک رکعت (چوتھی) ملی، اب یہ شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ایک رکعت پڑھ کر تشہد کے لئے قعدہ کرے گا اور صرف اسی رکعت میں قراءت پوری کرے گا اس شخص کا پہلا شفعہ پورا ہوگیا، اب یہ شخص باقی دو رکعات میں صرف فاتحہ پڑھے گا، اور شیخین کے نزدیک یہ شخص مسلسل دو رکعت پڑھ کر بیٹھے گا اور دونوں میں قراءت کاملہ کرے گا، اور امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اتمام والوں کی طرح ایک رکعت پڑھ کر بیٹھ جائے گا جس میں قراءت پوری ہوگی اور اس کے بعد والی رکعت میں بھی قراءت کاملہ کرے گا جس طرح شیخین کے نزدیک کرتا ہے۔(۱)

(۱) الدر المنضود: ۱۳۹/۲، وانظر ایضا، فتح الملهم: ۲۶۳/۳، اقوال العلماء فيما يظهر كه المسبوق مع الامام هل -

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟

" عن ابی ھریرۃؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن... الخ " (رواہ الترمذی)

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟ یعنی امام کی نماز کے فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد ہو جاتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام اور مقتدی اپنی اپنی نمازوں کے خود ذمہ دار ہیں، اور امام کی نماز کے فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

دلائلِ فقہاء

حضرات حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تصریح ہے کہ امام مقتدیوں کی نماز کے کفیل ہے، لہٰذا مقتدیوں کی نماز کا صلاح وفساد اس پر موقوف ہے۔

لیکن امام شافعیؒ حدیثِ باب کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ ضامن کے معنی نگران اور نگہبان کے ہیں، لہٰذا مطلب یہ ہے کہ امام اپنے مقتدیوں کی نماز کا نگران ہے، یعنی اگر خود اس کی نماز فاسد ہو جائے تب بھی وہ مقتدیوں کی نماز کو فاسد نہیں ہونے دیتا، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر بھی ہے، خلافِ لغت بھی اور خلافِ روایت بھی، خود حضرات صحابہؓ نے اس حدیث کا وہی مفہوم سمجھا ہے جو حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

خود امام شافعیؒ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: **"لاتزر وازرۃ وزر اخریٰ"**.

لیکن حنفیہ اس آیت کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس سے استدلال درست نہیں، اس لئے کہ یہ آیت گناہ وثواب کے بارے میں ہے نہ کہ افعال کی صحت وفساد کے بارے میں۔(۱)

☆☆☆

= ھو اول صلوتہ او آخرھا؟

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۳۸۳، وانظر ایضاً: الدر المنضود: ۱/۶۰

باب صفة الصلوٰة

تکبیرِ تحریمہ میں ہاتھ اٹھانے کی حد کیا ہے؟

"عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلوٰة ...إلخ" (متفق عليه)

نماز کی پہلی تکبیر میں ہاتھ اٹھانے کی حد کیا ہوگی؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ نماز کی پہلی تکبیر میں ہاتھوں کو کندھوں کے برابر تک اٹھانا چاہئے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھوں کو کانوں کے برابر تک اٹھانا چاہئے۔

جمہور کا استدلال

حضرات جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھانا چاہئے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث حالتِ عذر پر محمول ہے یعنی اس وقت پر محمول ہے جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جبہ پہنے ہوئے تھے، جس کی وجہ سے ہاتھ کانوں تک نہیں پہنچائے جاسکتے تھے، اور اس کی دلیل حضرت وائلؓ کی یہ حدیث ہے: "عن وائل بن حجرؓ أنه قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلوٰة رفع يديه حيال أذنيه ثم أتيتهم فرأيتهم يرفعون أيديهم إلى صدورهم في افتتاح الصلوٰة وعليهم برانس وأكسية".

لہٰذا حدیث باب سے عام حالات میں کندھوں تک ہاتھ اٹھانے پر استدلال درست نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال

امام ابوحنیفہؒ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)......حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے "قال كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا كبّر لافتتاح الصلوٰة، رفع يديه حتىٰ يكون إبهاماه قريباً من شحمتي أذنيه".

(۲)......حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت ہے " قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم

حین یکبّر للصلوٰۃ ،یرفع یدیہ حیال أذنیہ ".

ان دونوں روایتوں میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھوں کو کانوں تک اٹھایا کرتے تھے۔(۱)

تکبیرِ تحریمہ کے الفاظ میں اختلافِ فقہاء

" عن ابی سعیدؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: مفتاح الصلوٰۃ الطہور ،وتحریمھا التکبیر ،وتحلیلھا التسلیم "(رواہ الترمذی)

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں۔

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لئے کسی ذکر کی ضرورت ہے یا صرف نیت سے نماز شروع کی جاسکتی ہے؟

چنانچہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لئے تکبیر یا کوئی اور ذکر ضروری نہیں، بلکہ مجرد نیت سے نماز شروع کی جاسکتی ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک محض نیت سے ابتداء نہیں ہوسکتی، بلکہ ذکر ضروری ہے، اس مسئلہ میں حدیث باب پہلے مسلک کے خلاف جمہور کی حجت ہے۔

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جمہور کے ہاں تو نماز شروع کرنے کے لئے ذکر کی ضرورت تھی، اب اس ذکر کے بارے میں جمہور کا آپس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضۂ تحریمہ ادا ہو جاتا ہے، مثلاً " اللہ اجل " یا " اللہ اعظم " کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا لیکن اعادۂ صلوٰۃ واجب ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ صیغۂ تکبیر یعنی اللہ اکبر اور اس جیسے دوسرے الفاظ کی فرضیت کے قائل

(۱) انظر لهذه المسئلة ، إنعام الباري : ۵۰۶/۳

ہیں، ان کے نزدیک تعظیم باری تعالیٰ کا کوئی اور صیغہ اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا۔

صیغۂ تکبیر کی تعیین میں اختلاف

پھر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان صیغۂ تکبیر کی تعیین میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صیغۂ تکبیر صرف "الله اکبر" ہے۔

امام شافعیؒ صیغۂ تکبیر میں "الله اکبر" کے ساتھ "الله الأکبر" (معرف باللام) کو بھی شامل کرتے ہیں۔

اور امام ابو یوسفؒ "الله اکبر" اور "الله الأکبر" دونوں کے ساتھ "الله کبیر" اور "الله الکبیر" دونوں شامل کرتے ہیں۔

دلائلِ فقہاء

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ صیغۂ تکبیر کی فرضیت پر حدیثِ باب کے جملہ "تحریمها التکبیر" سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں خبر معرف باللام ہے، جو حصر کا فائدہ دیتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تحریمہ تکبیر میں منحصر ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال آیتِ قرآنی "وذکر اسم ربه فصلّٰی" سے ہے، کہ اس میں مطلق اسمِ باری تعالیٰ کا بیان ہے، صیغۂ تکبیر کی کوئی خصوصیت نہیں، اور حدیثِ باب میں صیغۂ تکبیر کی جو تخصیص کی گئی ہے، وہ خبر واحد ہونے کی بناء پر قطعی الثبوت نہیں، لہٰذا اس سے فرضیت تو ثابت نہیں ہوگی، البتہ وجوب ثابت ہوگا، اور وجوب کے ہم منکر نہیں۔(۱)

صیغۂ سلام میں اختلافِ فقہاء

"عن ابی سعیدؓ قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: مفتاح الصلوٰة الطهور وتحریمها التکبیر، وتحلیلها التسلیم" (رواه الترمذی)

صیغۂ سلام کے اندر بھی ویسا ہی اختلاف ہے، جیسا صیغۂ تکبیر میں ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خروج عن الصلوٰة کے لئے صیغۂ سلام یعنی "السلام

(۱) درس ترمذی: ۱/۵۰۳، وکذا فی نفحات التنقیح: ۲/۹۰

علیکم " فرض ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص صیغۂ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز کو ختم کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض صرف خروج بصنع المصلی (۱) ہے، اور صیغۂ سلام کے بارے میں مشائخ حنفیہ کی دو روایتیں ہیں، امام طحاویؒ سے مروی ہے کہ وہ سنت ہے، اور شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ واجب ہے، دوسرا قول راجح اور مختار ہے، لہٰذا جو شخص صیغۂ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز سے خارج ہو اس کا فریضہ ادا تو ہو جائے گا، لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی۔

دلائلِ فقہاء

حدیثِ باب کا یہ جملہ "وتحلیلها التسلیم" ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے، کہ اس میں خبر معرف باللام ہونے کی بناء پر مفید حصر ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا صیغۂ تسلیم کے ساتھ مخصوص ہے۔

حنفیہ کا موقف یہاں بھی وہی ہے جو سابقہ مسئلہ میں گذر چکا کہ یہ خبر واحد ہے، جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے، فرضیت نہیں۔

نیز حنفیہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا "إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلوتك إن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد". اس سے ثابت ہوا کہ بقدر التشہد بیٹھنے کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیثِ باب کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے سو ہم اس کے قائل ہیں۔ (۲)

کیا تکبیر تحریمہ اور قراءت کے درمیان کوئی ذکر مسنون ہے؟

" عن أبي سعيد الخدريؓ قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام إلى الصلوة بالليل كبّر ثم يقول: سبحانك اللهم ... إلخ " (رواه الترمذي)

(۱) یعنی نمازی کا اپنے فعل سے نماز ختم کر دینا۔

(۲) درس ترمذی: ۱/۵۰۵، وكذا في فتح الملهم: ۳/۲۲۱، أقوال العلماء في أن سلام التحليل آخر الصلوٰة، هل هو ركن من الصلوٰة أو سنة؟

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ تکبیر تحریمہ اور قراءت کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر اور سورۂ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں، البتہ تکبیر کے بعد نماز کی ابتداء براہ راست سورۂ فاتحہ سے ہوتی ہے، ان کا استدلال ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابوبكر وعمر وعثمان يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ".

لیکن جمہور کے نزدیک تکبیر اور فاتحہ کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آپ کی مستدل حدیث میں افتتاح سے مراد افتتاحِ قراءتِ جہریہ ہے لہٰذا قراءتِ سرّیہ اس کے منافی نہیں۔

تکبیر اور سورۂ فاتحہ کے درمیان کونسا ذکر افضل ہے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر اور سورۂ فاتحہ کے درمیان کونسا ذکر افضل ہے؟

شافعیہ کے نزدیک " توجیہ " افضل ہے، یعنی " إني وجّهت وجهي للذى فطر السمٰوات والأرض ... إلخ " پڑھنا افضل ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک "ثناء" افضل ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک پر قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کیا ہے، جو سورۂ انعام میں آئی ہے، اور اس میں " هذا أكبر " کے بعد " إني وجّهت وجهي للذى فطر السمٰوات والأرض ... الخ " مذکور ہے، نیز بعض دوسری روایات سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں۔(۱)

اور امام ابوحنیفہؒ نے سورۂ طور کی اس آیت سے استیناس کیا ہے،(۲) جس میں ارشاد ہے "وسبّح بحمد ربك حين تقوم ... إلخ ".(۳)

---

(۱) راجع، آثار السنن، ص: ۷۱، ۷۲، باب ما يقرأ بعد تكبير الإحرام.

(۲) المغنی لابن قدامۃ: ۲۸۲/۱

(۳) نظر لهذه المسئلة ... [illegible] ... والدر المنضود: ۲۵۲/۲

نماز میں تسمیہ کا جہر مسنون ہے یا اِخفاء؟

"عن انسؓ قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابوبكر وعمر وعثمان يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين "(رواه الترمذي)

نماز میں تسمیہ کے جہرواخفاء (۱) کے بارے میں اختلاف ہے، اور یہ اختلاف جواز وعدم جواز کا نہیں ہے، بلکہ محض افضل ومفضول کا اختلاف ہے۔

چنانچہ اس بارے میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے۔

کہ امام مالکؒ کے نزدیک نماز میں تسمیہ سرے سے مشروع ہی نہیں ہے، نہ جہراً نہ سراً۔

امام شافعیؒ کے نزدیک تسمیہ مسنون ہے، اور صلواتِ جہریہ میں جہر کے ساتھ اور سریہ میں سر کے ساتھ پڑھا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک بھی تسمیہ مسنون ہے، البتہ اسے ہر حال میں سراً پڑھنا افضل ہے، خواہ صلوٰۃ جہری ہو یا سری۔ (۲)

دلائلِ ائمہ

امام مالکؒ کا استدلال حضرت انسؓ کی حدیث باب سے ہے۔

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلق تسمیہ کی نہیں بلکہ جہر بالتسمیہ کی نفی ہے، یا افتتاح سے قراءت جہریہ کی افتتاح مراد ہے نہ قراءت سریہ کی۔

امام شافعیؒ کی دلیل سننِ نسائی میں حضرت نعیم المجمرؒ کی روایت ہے فرماتے ہیں "صليت وراء ابي هريرةؓ فقرا بسم الله الرحمن الرحيم ، ثم قرا بام القرآن حتى إذا بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال الناس: آمين ... إلخ "۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں، کیونکہ قراءت کے لفظ سے بسم اللہ کی نفسِ قراءت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا جہر، اس لئے کہ قراءت کے لفظ میں قراءت بالسّر کا بھی احتمال ہے، لہٰذا اس روایت سے شافعیہ کا استدلال تام نہیں۔

(۱) یعنی نماز میں تسمیہ بلند آواز سے پڑھنا افضل ہے یا آہستہ آواز سے؟

(۲) انظر لهذه المسئلة ، التعليق الصبيح : ۳۴۳/۱ ، ونصب الراية : ۳۲۸/۱

دلائلِ احناف

حضرات حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)...... نسائی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یسمعنا قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم وصلی بنا أبو بکر وعمر فلم نسمعھا منھما".

اس سے واضح ہوا کہ حضرت انسؓ کا منشاء جہرِ تسمیہ کی نفی کرنا ہے، نہ کہ نفسِ قراءت کی۔

(۲)...... امام طحاویؒ وغیرہ نے روایت نقل کی ہے "عن ابن عباسؓ فی الجهر ببسم اللہ الرحمن الرحیم، قال: ذلک فعل الأعراب".

(۳)...... نیز طحاوی ہی میں حضرت وائلؓ سے مروی ہے "قال کان عمرؓ وعلیؓ لا یجهران ببسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتامین".

بہر حال یہ تمام روایات صحیح اور صریح ہونے کی بناء پر امام شافعیؒ کی مستدل روایت کے مقابلہ میں راجح ہیں۔(۱)

"بسم اللہ" جزوِ قرآن ہے یا نہیں؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ "بسم اللہ" جزوِ قرآن ہے یا نہیں؟

چنانچہ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ سورۂ نمل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے خط کے ذیل میں جو "بسم اللہ" آئی ہے وہ تو بالاجماع قرآن حکیم کا جزء ہے، البتہ جو "بسم اللہ" سورتوں کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے، بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے۔

امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کا جزء تو ہے ہی پھر باقی سورتوں کا جزء ہے یا نہیں، اس میں ان کے دو قول ہیں، اور راجح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزء ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ جزوِ قرآن تو ہے لیکن کسی خاص سورت کا جز نہیں، بلکہ یہ آیت فصل ہے یعنی سورتوں کے درمیان تمیز کرنے کے لئے نازل کی گئی ہے۔(۲)

(۱) راجع للتفصیل، درس ترمذی ۵۰۹/۱، ونفحات التنقیح ۳۹۰/۲، وکشف الباری، کتاب الایمان ۳۷۱/۱
(۲) معارف السنن ۳۶۲/۲

امام شافعیؒ کا استدلال

امام شافعیؒ کا استدلال نسائی میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے "یقول: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم انزلت علیّ آنفاً سورة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحیم إنّا أعطینک الکوثر حتیٰ ختمها".

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ کی ابتداء بسم اللہ سے کی جو اس کے جزوِ سورۃ ہونے کی دلیل ہے۔

لیکن شافعیہ کے اس استدلال کا ضعف ظاہر ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے کی وجہ اس کا جزوِ سورۃ ہونا نہیں تھا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بسم اللہ کی تلاوت بغرض ابتداء فرمائی تھی۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی معروف روایت سے ہے "عن النبي صلی الله علیه وسلم قال إن سورة من القرآن ثلاثون آیة شفعت لرجل حتی غفرله وهي تبارک الذی بیده الملک"۔ اور سورۂ ملک کی تیس آیتیں اسی وقت بنتی ہیں جبکہ بسم اللہ کو اس کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ اگر بسم اللہ کو بھی اس کا جزو شمار کریں گے تو اکتیس آیات ہو جائیں گی۔

یہ تو احناف کی دلیل تھی، امام مالکؒ بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب بسم اللہ نہ سورۂ فاتحہ کا جزو ہوئی اور نہ کسی اور سورۃ کا، تو مجموعۂ قرآن کا جزو کیسے بن سکتی ہے؟

اس کے جواب میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ بسم اللہ فصل بین السور کے لئے نازل ہوئی ہے، اس لئے کسی خاص سورۃ کا جزو نہیں، البتہ مجموعۂ قرآن کا جزو ہے، کیونکہ قرآن کریم کی تعریف اس پر صادق آتی ہے یعنی "کلام الله المنزل علی محمد خاتم المرسلین صلی الله علیه وسلم المکتوب فی المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة" لہٰذا اسے لامحالہ قرآن کریم کا جزو ماننا پڑے گا۔(۱)

نماز میں سورۂ فاتحہ فرض ہے یا واجب؟

"عن عبادة بن الصامتؓ عن النبي صلی الله علیه وسلم قال: لاصلوٰة لمن لم یقرأ

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۵۱۵، والمفصل فی کشف الباری، کتاب الایمان: ۱/۳۶۹، ونفحات التنقیح: ۲/۲۸۵

بفاتحة الكتاب" (رواه الترمذي)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ سورۂ فاتحہ کو فرض اور رکن صلوٰۃ مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، ان کے نزدیک ضمِ سورۃ مسنون یا مستحب ہے۔

یہ حضرات سورۂ فاتحہ کی فرضیت پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قراءۃِ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے، اور فرض مطلق قراءت ہے، یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی دونوں واجب ہیں، اور ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جاتا ہے لیکن نماز واجب الاعادہ رہتی ہے۔

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیت "فاقرء وا ماتیسّر من القرآن" سے ہے، کہ اس میں "ما تیسّر" کی قراءت کو فرض قرار دیا گیا ہے، اور کسی خاص سورۃ کی تعیین نہیں کی گئی، اس مطلق کی تقیید خبر واحد سے نہیں ہو سکتی۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱)...... ایک یہ کہ حدیث باب میں "لا" نفی کمال کے لئے ہے نفی ذات کے لئے نہیں۔

(۲)...... شیخ ابن ہمامؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیثِ باب خبر واحد ہے، اور اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، لہٰذا ہم نے فرض تو مطلق قراءۃ کو کہا لیکن سورۂ فاتحہ کو واجب قرار دیا، اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ "لا" ہے تو نفی ذات ہی کے لئے لیکن نفی سے مراد یہ ہے کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی۔

(۳)...... لیکن حدیث باب کا سب سے زیادہ اطمینان بخش اور محققانہ جواب (۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی کتاب "فصل الخطاب فی مسئلۃ اُم الکتاب" میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں "لا" نفی کمال کے لئے نہیں، بلکہ نفی ذات ہی کے لئے ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عدمِ قراءت کی صورت میں نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، گویا یہاں قراءت سے مراد تنہا قراءتِ فاتحہ نہیں، بلکہ مطلق قراءت

---

(۱) لله الأستاذ المحترم ... العالية : درس ترمذی : ۱/۵۲۰

ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص مطلق قراءت نہ کرے، نہ ضم سورۃ کرے اور نہ فاتحہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی، گویا "لا" کے نفی ذات کے معنی اس وقت پائے جائیں گے جب فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کو ترک کردیا گیا ہو۔

یہ توجیہ اس لئے زیادہ راجح ہو جاتی ہے کہ بعض روایات میں اس حدیث کے ساتھ "فصاعداً" کی زیادتی مستند روایات سے ثابت ہے، جب یہ زیادتی ثابت ہوئی تو پوری عبارت اس طرح ہوگئی "لا صلوٰة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً" جس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ "جو شخص فاتحہ اور "مازاد" نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوگی، لہٰذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب قراءت بالکل منتفی ہو جائے تب عدم صلوٰۃ کا حکم ہوگا، اور یہ مفہوم حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے۔(۱)

قراءت کتنی رکعتوں میں فرض ہے؟

"عن ابی هريرةؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل المسجد، فدخل رجل فصلّى ......قال ......ثم اقرأ بما تيسّر معك من القرآن ...... وافعل ذلك في صلوٰتك كلها...إلخ" (رواه الترمذي)

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ نماز میں قراءت فرض ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ فرض نماز کی کتنی رکعتوں میں قراءت فرض ہے؟

امام زفرؒ اور حسن بصریؒ کے نزدیک صرف ایک رکعت میں قراءت فرض ہے، ان کا استدلال "فاقرءوا ما تيسّر من القرآن" کے امر سے ہے، اور امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا لہٰذا ایک رکعت میں قراءت کرنا کافی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک تین رکعات میں قراءت فرض ہے کیونکہ تین رکعات اکثر ہیں اور "للأكثر حكم الكل" مسلمہ قاعدہ ہے، گویا مالکیہ کے ہاں چاروں رکعتوں میں قراءت فرض ہے لیکن تین رکعات میں پڑھنے سے یہ حق ادا ہو جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک فرائض کی تمام رکعتوں میں قراءت فرض ہے، مشہور قول کے مطابق حنابلہ

(۱) مختصراً من درس ترمذي: ۵۱۹/۱، وانظر ايضا، فتح الملهم: ۱۶۹/۳، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة ...إلخ.

کا بھی یہی مسلک ہے، یہ حضرات قرآن کریم کے مطلق حکم سے استدلال کرتے ہیں، نیز حدیث باب کے اس جملے سے بھی استدلال کرتے ہیں" وافعل ذلک في صلوتک کلها ".

حضرات حنفیہ کے نزدیک پہلی دو رکعتوں میں قراءت فرض ہے اور آخری دو رکعتوں میں مسنون یا مستحب، ان کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں " اقرأ في الأولیین وسبّح في الأخریین ".(۱)

قراءت خلف الامام کا مسئلہ

" عن عبادة بن الصامتؓ قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لاصلوٰة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب " (متفق علیه)

قراءت فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہ اور معرکۃ الآراء رہا ہے، اس مسئلہ کو نماز کے اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں جواز اور عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے۔

اختلاف فقہاء

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ خلف الامام صلوات جہریہ اور صلوات سریہ(۲) دونوں میں مکروہ تحریمی ہے۔

دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قراءت فاتحہ خلف الامام جہری اور سری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جہری نمازوں میں قراءت فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، لیکن پھر ان سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قراءتِ فاتحہ خلف الامام مکروہ، بعض میں جائز اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے، اور سری نمازوں کے بارے میں ان سے تین روایات ہیں، ایک یہ کہ قراءۃ واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مباح ہے۔

---

(۱) ماخوذ من لوصحات: ۳۲۵/۲، والدر المنضود: ۲۶۸/۲، و درس ترمذی: ۶۸/۲

(۲) "صلوات جہریہ" سے وہ نمازیں مراد ہیں جن میں بلند آواز سے قراءت کی جاتی ہو، جبکہ "صلوات سریہ" اس کے برعکس ان نمازوں کو کہتے ہیں جن میں قراءت آہستہ آواز سے کی جاتی ہو۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہری نمازوں میں وجوبِ قراءت کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے، بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی جہری نمازوں میں وجوبِ قراءت کے قائل نہیں ہیں، بلکہ یہ مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے۔

قائلین قراءۃ فاتحہ خلف الامام کا استدلال

امام شافعیؒ اور قائلینِ قراءتِ فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابلِ اعتماد اور قوی دلیل حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث باب ہے۔

لیکن حدیثِ باب سے ان کا استدلال صحیح نہیں، اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ منفرد (اکیلے نماز پڑھنے والے) یا امام کے حق میں ہے۔

دلائلِ احناف

اس مسئلے میں حضرات حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... حنفیہ کی پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے "وإذا قُرِئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم تُرحَمون".

یہ آیت تلاوتِ قرآن کے وقت استماع اور انصات یعنی سننے اور خاموش رہنے کے وجوب پر صریح ہے اور سورۂ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہٰذا اس سے فاتحہ خلف الامام کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

(۲)..... حنفیہ کی دوسری دلیل ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَن كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة".

یہ حدیث صحیح بھی ہے اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہٰذا اس کو قراءت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قراءت کا حکم بیان کیا گیا ہے جو قراءت فاتحہ اور قراءت سورۃ دونوں کو شامل ہے، لہٰذا دونوں میں امام کی قراءت حکماً مقتدی کی قراءت سمجھی جائے گی، لہٰذا مقتدی کا قراءت کو ترک کرنا "لاصلوٰة لمَن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" کے تحت نہیں آتا۔(۱)

(۱) راجع للتفصيل، درس ترمذی: ۷۰/۲ - الى - ۹۸، ونفحات التنقيح: ۳۶۸/۲، وفتح الملهم: ۱۷۱/۳،

المسئلة الثانية: قراءة الفاتحة واجبة على المأموم ام لا؟

قراءت کے دوران دعا کرنے کا حکم

"عن حذیفۃؓ انہ صلی مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم فکان یقول في رکوعہ سبحان ربّي العظیم وفي سجودہ سبحان ربّي الأعلیٰ وما اتیٰ علی ایۃ رحمۃ إلا وقف وسال ...الخ "(رواہ الترمذي)

قولہ : وما اتیٰ علی ایۃ رحمۃ إلا وقف وسال : ظاہر یہ ہے کہ ان الفاظ میں نماز میں قرائت کے دوران دعا کرنے کا بیان ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قراءت کے دوران اس قسم کی دعا کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص ہے۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل وفرائض دونوں میں عام مانتے ہیں، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے کہ اس میں نوافل اور فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایتِ باب کا واقعہ صلوٰۃ اللیل سے متعلق ہے، لہٰذا شوافع وحنابلہ کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔(۱)

آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟

" عن وائل بن حجرؓ قال: سمعتُ النبي صلی اللہ علیہ وسلم قرا غیر المغضوب علیھم ولاالضالین وقال: آمین ومدبھاصوتہ "(رواہ الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے، اور دونوں کے لئے سنت ہے۔

امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن ان کی دوسری روایت زیادہ مشہور ہے، وہ یہ ہے کہ آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے، امام کا نہیں۔(۲)

(۱) درس ترمذی: ۳۹/۲

(۲) ...۲۰۰۲/۔ باب السمیع والتحمید والتامین۔

امام مالکؒ کا استدلال

امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا قال الإمام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين.....إلخ"۔
امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تقسیم کار کردی گئی ہے، کہ امام کا کام یہ ہے کہ وہ "ولا الضالين" کہے، اور مقتدی کا کام یہ ہے کہ وہ "آمین" کہے، والقسمة تنافي الشركة .(۱)

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ درحقیقت اس حدیث کا مقصد وظائف کی تقسیم نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ امام اور ماموم (مقتدی) دونوں بیک وقت آمین کہیں۔

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت سے ہے، اس میں ہے "إذا أمّن الإمام فأمّنوا...إلخ" اس میں تامین امام کی تصریح کی گئی ہے۔
نیز حدیث باب میں بھی تصریح ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی آمین فرمایا، یہ دونوں روایات جمہور کے مسلک پر بالکل واضح ہیں۔(۲)

آمین بالجہر کا مسئلہ

"عن وائل بن حجرؓ قال: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم قرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين وقال: آمين ومدّ بها صوته" (رواه الترمذي)

اس پر اتفاق ہے کہ آمین جہراً اور سراً (۳) دونوں طریقے سے جائز ہے، لیکن افضلیت میں اختلاف ہے۔
شافعیہ اور حنابلہ آمین بالجہر کو افضل قرار دیتے ہیں، پھر امام شافعیؒ کا قولِ قدیم (مفتیٰ بہ) یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں جہر کریں گے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اخفاء افضل ہے۔(۴)

---

(۱) یعنی تقسیم شرکت کے منافی اور ضد ہے۔
(۲) ملخص از درس ترمذی: ۵۲۲/۱، راجع للتفصیل المسائل المتعلقة ب "آمين" الدر المنضود: ۳۳۹/۲
(۳) "جہراً" یعنی بلند آواز سے کہنا، "سراً" یعنی آہستہ آواز سے کہنا۔
(۴) راجع للتفصیل، التعلیق الصبیح: ۳۸۰،۳۷٦/۱

مدار اختلاف

اس مسئلہ میں وائل بن حجرؓ کی حدیث باب مدار اختلاف بن گئی ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ و مالکیہ بھی، اس لئے کہ اس سلسلہ میں یہ روایت صحیح ترین ہے۔

دراصل وائل بن حجرؓ کی حدیث باب میں روایت کا اختلاف ہے، یہ روایت دو طریق سے مروی ہے۔

ایک سفیان ثوریؒ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "عن وائل بن حجر قال سمعتُ النبي صلی الله علیه وسلم قرأ غیر المغضوب علیهم ولا الضالین وقال آمین، ومدّ بها صوته".

دوسرے شعبہ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "إن النبي صلی الله علیه وسلم قرأ غیر المغضوب علیهم ولا الضالین فقال آمین وخفض بها صوته".

شافعیہ اور حنابلہ سفیان ثوری کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں، جبکہ حنفیہ اور مالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل قرار دے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس میں "مدّ" سے مراد جہر نہیں بلکہ آمین کی "ي" کو کھینچنا ہے۔

شعبہ کی روایت کی وجوہِ ترجیح

حضرات حنفیہ تو حضرت شعبہؒ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں، چنانچہ اس روایت کی وجوہ ترجیح یہ ہیں:

(۱)......سفیان ثوریؒ اپنی جلالتِ قدر کے باوجود کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے ہیں، اس کے برخلاف شعبہ رحمہ اللہ تدلیس کو اشد من الزنا سمجھتے تھے، ان کا یہ مقولہ بھی مشہور ہے" لأن أخرّ من السماء أحبّ إليّ من أن أدلّس " اس سے ان کی غایتِ احتیاط معلوم ہوتی ہے۔

(۲)......سفیان ثوریؒ اگرچہ جہر تأمین کے راوی ہیں، لیکن خود ان کا اپنا مسلک شعبہ کی روایت کے مطابق اخفاء تأمین ہے۔

(۳)......شعبہ کی روایت اوفق بالقرآن ہے، ارشاد ہے" اُدعوا ربّكم تضرّعاً وّخُفيةً " اور تأمین بھی دعا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں "قد اُجيبتْ دعوتُكما " کہا گیا ہے، حالانکہ ہارون علیہ السلام نے صرف آمین کہی تھی۔(۱)

(۱) راجع للتفصیل الجامع، درس ترمذی: ۱/۵۲۳، ولمحات التنقیح: ۲/۴۹۳

نماز میں سکتہ کی بحث

"عن الحسن عن سمرة قال: سكتان حفظتهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم......
فقلنا لقتادة: ماهاتان السكتتان قال إذا دخل في صلوته وإذا فرغ من القرائة ...إلخ "(رواه الترمذي)

نماز میں کتنے سکتے ہیں؟ اور کہاں کہاں ہیں؟ اس بارے میں تفصیل یہ ہے۔

کہ قراءۃِ فاتحہ سے پہلے ایک سکتہ متفق علیہ ہے جس میں ثناء پڑھی جاتی ہے، صرف امام مالکؒ کی روایت اس کے خلاف ہے۔

دوسرا سکتہ سورۂ فاتحہ کے بعد ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں سرّاً آمین کہی جائے گی، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سکوت محض ہوگا۔

ایک تیسرا سکتہ قراءت کے بعد رکوع سے پہلے ہے، جو سانس ٹھیک کرنے کے لئے ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ اس سکتہ کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہ میں سے علامہ شامیؒ نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر قراءت کا اختتام اسماء حسنیٰ میں سے کسی اسم پر ہو رہا ہو جیسے " وهو العزيز الحكيم " تو سکتہ مستحب نہیں، بلکہ اس کا تکبیر کے ساتھ وصل کرنا اَولیٰ ہے، اور اگر اختتام کسی اور لفظ پر ہو تو سکتہ کرنا چاہئے، لیکن محققین حنفیہ نے یہ فرمایا کہ اس تفصیل کا مبنیٰ محض قیاس ہے، اور حدیثِ باب میں حضرت قتادہؒ کا قول قراءت کے بعد سکتہ کی سنیت پر دلالت کر رہا ہے، اس لئے قیاس کے مقابلہ میں اس کو ترجیح ہونی چاہئے اور سکتہ کو مسنون ماننا چاہئے۔(۱)

حالتِ قیام میں وضعِ یدین مسنون ہے یا اِرسال؟

"عن قبيصة بن هلب عن ابيه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمنا فيأخذ شماله بيمينه "(رواه الترمذي)

یہاں دو مسئلے اختلافی ہیں:

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قیام کے وقت وضع الیدین کیا جائے یا اِرسالِ یدین؟ اس بارے میں اختلاف

(۱) درس ترمذی: ۱/۵۳۳، وکذا فی الدر المنضود: ۲/۲۵۸

ہے۔

جمہور کے نزدیک قیام کے وقت ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔

البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسال یدین کے قائل ہیں، ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ فرائض میں ارسال مسنون ہے، اور نوافل میں وضع الیدین۔(۱)

امام مالکؒ کے مسلک پر کوئی صریح اور مرفوع حدیث موجود نہیں ہے، البتہ مصنف ابن ابی شیبہ کے بعض آثار سے ان کی تائید ہوتی ہے، مثلاً حضرت ابن زبیرؓ کے بارے میں مروی ہے " کان ابن الزبیر إذا صلّٰی یُرسِل یدیہ ".(۲)

بہر حال حدیثِ باب جمہور کا مستدل ہے اور امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔(۳)

نماز میں ہاتھوں کو کہاں باندھنے چاہئیں؟

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں ہاتھوں کو کہاں باندھنے چاہئیں؟

حنفیہ، سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ہاتھوں کو ناف کے نیچے باندھنا مسنون ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔

امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق، اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے۔(۴)

سبب اختلاف

دراصل اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح ابن خزیمہ میں حضرت وائلؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سینے پر ہاتھ باندھتے تھے، اور مسند

(۱) لمعات التنقیح: ۱۰۵/۳

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۹۱/۱

(۳) درس ترمذی: ۲۵/۲، ولمحات التنقیح: ۳۵۳/۲، والفصل فی الدر المنضود: ۲۵۰/۲

(۴) انظر لهذه المسئلة، لمعات التنقیح: ۱۰۵/۳، والمجموع شرح المهذب: ۳۱۳/۳

بزار میں انہی سے " عند صدرہ " اور مصنف ابن ابی شیبہ میں " تحت السرۃ " کے الفاظ منقول ہیں۔
شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے، جس میں " تحت السرۃ " کے الفاظ آئے ہیں۔

امام شافعیؒ مسند احمد میں حضرت ہلبؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ " کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینصرف عن یمینہ وعن شمالہ ویضع ھذہ علی صدرہ "۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں تصحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں " یضع ھذہ علی ھذہ " ہے جس کو غلطی سے کسی نے " یضع ھذہ علیٰ صدرہ " بنا دیا، لہٰذا اس روایت سے بھی استدلال درست نہیں۔

جہاں تک مسندِ بزار والی روایت کا تعلق ہے جس میں " عند صدرہ " کے الفاظ آئے ہیں سو اس کا مدار محمد بن حجرؒ پر ہے، حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں " لہ مناکیر " لہٰذا یہ روایت بھی قابلِ استدلال نہیں ہے۔

دلائلِ احناف

حضرات حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱)...... پہلی دلیل حضرت وائلؓ کی مصنف ابن ابی شیبہ والی روایت ہے " قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوٰۃ تحت السرۃ "۔

(۲)...... دوسری دلیل سننِ ابی داؤد کے بعض نسخوں میں حضرت علیؓ کا اثر ہے " إن من السنۃ وضع الکف علی الکف فی الصلوٰۃ تحت السرّۃ "۔

مذہب احناف کی وجہ ترجیح

شیخ ابن ہمامؒ فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعارض کے وقت ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا تو وہ حنفیہ کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناف پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ لائق ہے، البتہ عورتوں کے لئے سینہ پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔ (۱)

(۱) ملخصًا من درس ترمذی: ۲/۲۵، وکذا فی العرف الشذی ۱/۲۵، ۲۰ وفتح الملہم ۲/۳۵۳

رفع الیدین کا مسئلہ

"عن ابن عمرؓ قال رایتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذاافتتح الصلوٰۃ یرفع یدیه حتی یحاذي منکبیه وإذا رکع وإذا رفع راسه من الرکوع "(رواہ الترمذي)

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ وہ مشروع ہے، صرف شیعوں کا فرقۂ زیدیہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عندالسجود وعندالرفع منہ باتفاق متروک ہے، البتہ رفع یدین عندالرکوع وعندالرفع منہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع یدین کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ترکِ رفع یدین کا ہے۔(۱)

یہاں یہ واضح رہے کہ ائمہ اربعہؒ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدم افضلیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدمِ جواز کا،(۲) البتہ محدثین میں سے امام اوزاعیؒ، امام حمیدیؒ اور امام ابن خزیمہؒ رفع یدین کو واجب کہتے تھے۔

حنفیہ کا منشاء

حنفیہ چونکہ رفعِ یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفعِ یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، لہٰذا رفع یدین کے مسئلہ پر حنفیہ کی گفتگو کا منشاء یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ حنفیہ کا منشاء محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترکِ رفع بھی احادیث سے ثابت ہے، اور یہی طریقہ راجح اور افضل ہے۔

ترکِ رفع کا ثبوت

ترکِ رفع کے ثبوت پر متعدد روایات موجود ہیں:

(۱)......سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے جسے اکثر اصحاب السنن نے روایت کیا ہے "عن علقمة قال قال عبداللہ بن مسعودؓ: الا اصلي بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی

(۱) راجع، عمدة القاري: ۲۷۲/۵، وفتح الملهم: ۱۵۳/۳، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الافتتاح وفي الرفع من الركوع ...الخ.

(۲) فيض الباري: ۲۶۱/۲

الله عليه وسلم فصلّى فلم يرفع يديه إلّا في أوّل مرّة". یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے اور صحیح بھی ہے۔

(۲)......حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے "أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوٰة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود".

(۳)......تیسری دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے جسے طبرانی نے مرفوعاً روایت کیا ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم ترفع الأيدي في سبعة مواطن، افتتاح الصلوٰة، واستقبال البيت والصفا والمروة والموقفين وعندالحجر". صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر افتتاح کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع من الرکوع کا کوئی ذکر نہیں۔

(۴)......حافظ ابن حجرؒ نے "الدراية في تخريج أحاديث الهداية" میں حضرت عباد بن زبیرؓ کی مرفوع روایت نقل کی ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوٰة رفع يديه في أوّل الصلوٰة ثم لم يرفعهما في شيء حتى يفرغ".

(۵)......بعض حنفیہ نے صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے "قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شُمُسٍ أسكنوا في الصلوٰة".

قائلین رفع یدین کا استدلال

قائلین رفع یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے "قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا افتتح الصلوٰة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع".

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے، ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث اصح مافی الباب اور اس کی سند سلسلۃ الذہب ہے، لیکن اس کے باوجود افضلیت کے قول کے لئے حنفیہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع الیدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایات اتنی متعارض ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، چنانچہ یہ روایت چھ طریقوں سے

مروی ہے۔

(۱)...... بعض میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔

(۲)...... بعض میں دومرتبہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر تحریمہ کے وقت دوسرے رفع من الرکوع کے وقت۔

(۳)...... بعض میں تکبیر تحریمہ، رکوع اور رفع من الرکوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

(۴)...... بعض میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح، دوسرے رکوع، تیسرے رفع من الرکوع کے وقت اور چوتھے " وإذاقام من الركعتين " یعنی قعدۂ اولیٰ سے اٹھتے وقت۔

(۵)...... بعض روایات میں پانچ مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے (۱)۔ تکبیر افتتاح (۲)۔ رکوع (۳)۔ رفع من الرکوع (۴)۔ وإذاقام من الركعتين (۵)۔ وحين يهوي ساجداً، یعنی سجدہ کرتے وقت۔

(۶)...... بعض روایات میں " عند كل خفض ورفع وركوع وسجود وقيام وقعود وبين السجدتين " رفع یدین کا ذکر موجود ہے۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے، امام شافعیؒ نے ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے، اور باقی کو چھوڑ دیا ہے، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں، لہٰذا اگر حنفیہ نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنایا ہے تو صرف انہی پر اعتراض کیوں؟

جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی معقول وجہ بھی موجود ہے جس سے باقی روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے، اور وہ یہ کہ افعال صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے احکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا، پہلے عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے مفسد قرار دے دیا گیا، پہلے التفات یعنی نماز میں اِدھر اُدھر دیکھنا جائز تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا، اور ہر انتقال کے وقت مشروع تھا، پھر اس میں کمی کی گئی اور صرف پانچ مقامات پر مشروع رہ گیا پھر اور کمی کی گئی اور چار جگہ

رہ گیا پھر اس میں کمی ہوتی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا۔ واللہ اعلم

ترک رفع یدین کی وجوہ ترجیح

(۱)..... ترک رفع یدین کی روایات اوفق بالقرآن ہیں، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "وقوموا لِلّٰہ قانتین"۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو، لہٰذا جن احادیث میں حرکتیں کم ہوں گی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی۔

(۲)..... اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترکِ رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافعین اور تارکین (۱) دونوں موجود تھے۔

(۳)..... نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوئے ہیں، یہ امر بھی ترکِ رفع کی ترجیح کو مقتضی ہے۔ (۲)

نماز میں تعدیلِ ارکان کا مسئلہ

"عن ابی مسعود الأنصاریؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتجزیٔ صلوٰۃ لایُقیم الرجل فیھا یعنی صلبہ فی الرکوع والسجود" (رواہ الترمذی)

"تعدیلِ ارکان" کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جائے کہ تمام اعضاء اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں۔

نماز میں تعدیلِ ارکان کی کیا حیثیت ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز میں تعدیلِ ارکان فرض ہے اور اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے گا تو فریضۂ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی۔ (۳)

(۱) یعنی رفع یدین کرنے والے اور نہ کرنے والے۔

(۲) ھذا التفصیل کلہ ملخص من درس ترمذی: ۳۱/۲ - الی - ۳۹، وراجعہ للتفصیل الجامع، ونفحات التنقیح: ۲/ ۳۲۳، والفوائد المنضود: ۲/ ۲۱۰

(۳) یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد سے فرضیت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان ایک درجہ واجب کا بھی ہے اور اخبار آحاد سے ان کے نزدیک وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض =

دلائلِ فقہاء

ائمہ ثلاثہؒ اور امام ابو یوسفؒ حدیثِ باب میں "لاتجزئ" کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ حدیث باب میں "لاتجزئ" کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی۔

نیز ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت خلاد بن رافع رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے بھی ہے جس میں انہوں نے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: "ارجع فصلّ فإنک لم تصلّ".

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال بھی حضرت خلاد بن رافعؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذی میں حضرت رفاعہ بن رافع نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے "فارجع فصلّ فإنک لم تصلّ" وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی موجود ہے "فإذا فعلت ذلک قد تمّت صلوٰتک وإن انتقصت منه شيئاً انتقصت من صلوٰتک". اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعدیل ارکان کے ترک پر بطلانِ صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا۔(۱)

تسمیع و تحمید کس کا وظیفہ ہے؟

"عن عليؓ قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رفع رأسه من الركوع قال: سمع الله لمن حمده ربنا ولک الحمد... إلخ" (رواه الترمذي)

"تسمیع" سے مراد "سمع الله لمن حمده" کہنا ہے، اور "تحمید" سے مراد "ربنا ولک الحمد" کہنا ہے۔

منفرد یعنی اکیلے نماز پڑھنے والے کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا نیز مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔

ومصداجب میں کوئی فرق نہیں۔

(۱) ملخص من درس ترمذی: ۲/۵۰، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۲/۳۰۷، ونفحات التنقیح: ۲/۴۳۶، وفتح الملہم: ۲/۱۹۴، مسئلة تعديل الأركان والطمانينة لبهار تحقيق ماهو الحق في ذلك.

شافعیہ، امام اسحاقؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام بھی منفرد کی طرح تسمیع وتحمید دونوں کو جمع کرے گا۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا۔

دلائل ائمہ

شافعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تسمیع اور تحمید دونوں کو جمع فرمایا۔

حنفیہ کا استدلال ترمذی ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذاقال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد ...الخ".

اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم کردی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالتِ انفراد یعنی اکیلے نماز پڑھنے کی حالت پر محمول ہے۔(۱)

سجدہ میں جانے کا مسنون طریقہ

"عن وائل بن حجرؓ قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد يضع ركبتيه قبل يديه ...الخ "(رواه الترمذي)

سجدہ میں جاتے وقت پہلے گھٹنوں کو زمین پر رکھنا چاہئیں یا ہاتھوں کو؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے، اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے "ثم الأقرب فالأقرب" چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے، پھر ہاتھ، پھر ناک، پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔(۲)

(۱) درس ترمذی لشیخ الإسلام المفتي محمدتقي العثماني ادام الله فيوضهم الجارية : ۵۲/۲

(۲) راجع ، شرح الطيبي : ۳۳۶/۲

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جو بالکل صریح ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال ترمذی ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے، " أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يعمد أحدكم فيبرك في صلوته برك الجمل ". اس میں "يعمد" سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ نماز میں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے، لہٰذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر ٹیکنا ناپسندیدہ ہوا۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے جمہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالکؒ کا، کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کے ہاتھوں میں ہی گھٹنے ہوتے ہیں، لہٰذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں۔(۱)

سجدہ میں کتنے اعضاء کا رکھنا فرض ہے؟

" عن أبي حميد الساعديؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته الأرض... الخ "(رواه الترمذي)

اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ہوتا ہے، یدین، رکبتین، قدمین اور وجہ، پھر وجہ میں تفصیل ہے، اس پر تو اتفاق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار اور اکتفاء جائز ہے یا نہیں۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے۔

شافعیہ، نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے، اقتصار علی الانف جائز نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی ہیئت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر

(۱) ملاحظہ لھذہ المسئلة، درس ترمذی: ۵۳/۲، والدر المنضود: ۲۹۶/۲، ونفحات التنقیح: ۵۰۸/۲

اکتفاء کرنے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علی احدہما(۱) امام صاحبؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔(۲)

دلائل فقہاء

بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پیشانی اور ناک دونوں پر سجدہ کرنا ثابت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔

جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الجبہہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ (۳) کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے، کفین، رکبتین، قدمین اور وجہ، سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا، لہٰذا اقتصار علی الجبہہ درست ہوگا لیکن اقتصار علی الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر لگانے سے سجدہ علی الوجہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ سجود کا امر آیا ہے اور لفظ "سجود" کے معنی "وضع الوجه على الأرض بمالاسخرية فيه" کے ہیں لہٰذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحبؒ کا قولِ قدیم ہے ورنہ امام صاحبؒ سے بعد میں امام مالکؒ اور صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتیٰ بہ بھی (۴) ہے کہ اقتصار علی الجبہہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علی الانف سے نہیں ہوگی۔(۵)

اِقعاء بین السجدتین کا حکم

" عن عليؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا علي ...... لاتُقعِ بين

(۱) یعنی پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنا۔

(۲) راجع لتفصيل المذاهب ، معارف السنن: ۳/۳۳، ۳۴

(۳) جامع ترمذیؒ (ج ۱ ص: ۵۹) باب ماجاء في السجود على سبعة أعضاء . (عن ابن عباسؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: امرت ان اسجد على سبعة اعظم: على الجبهة ، واليدين ، والركبتين ، واطراف القدمين ، ولااكفت الثياب ولاالشعر "(متفق عليه)

(۴) الدر المختار: ۱/۳٦۸

(۵) درس ترمذی: ۲/۵۳ ، وكذا في الدر المنضود: ۲/۳۱۹ ، ونفحات التنقيح: ۲/۵۰۵

السجدتین "(رواہ الترمذی)

اقعاء کی دو تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ آدمی الیتین (کولھوں) پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کھڑا کرلے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے، اس معنی کے لحاظ سے اقعاء بالاتفاق مکروہ ہے۔

اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو پنجوں کے بل کھڑا کرکے ایڑیوں پر بیٹھا جائے، اس دوسرے معنی کے لحاظ سے اقعاء کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے۔

البتہ امام شافعیؒ اس کو سجدتین کے درمیان سنت کہتے ہیں اور ان کے سنت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سجدتین کے درمیان دونوں طریقے مسنون ہیں افتراش بھی اور اقعاء بھی۔

دلائل فقہاء

امام شافعیؒ کا استدلال ترمذی میں طاؤسؒ کی روایت سے ہے "قلنا لابن عباس في الإقعاء على القدمين، قال هي السنة، فقلنا إنا لنراه جفاء بالرجل؟ قال بل هي سنة نبيكم ".

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ خطابیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اور بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے، چنانچہ موطا امام محمدؒ میں حضرت مغیرہ بن حکم سے مروی ہے، فرماتے ہیں "رأيتُ ابن عمرؓ يجلس على عقبيه بين السجدتين في الصلوٰة، فذكرتُ له، فقال: إنما فعلتُه منذ اشتكيتُ ". اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلاف سنت تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے مرض کے عذر کی بناء پر ایسا کیا تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباسؓ کے مقابلہ میں احفظ السنۃ ہیں۔

خود جمہور کا استدلال حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ ﷺ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا "لاتُقعِ بين السجدتين ".

نیز یہی حدیث مستدرک حاکم میں حضرت علیؓ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "نهاني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإقعاء في الصلوة ".

نیز حدیث باب تعامل صحابہؓ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابن عباسؓ کے

سوا کوئی بھی اقعاء کا قائل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ سنت سے مراد بلا عذر کی سنت ہے۔(۱)

دعاء بین السجدتین کا حکم

"عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول بين السجدتين: اللهم اغفرلي وارحمني واجبرلي واهدني وارزقني ...الخ" (رواه الترمذي)

دو سجدوں کے درمیان اس قسم کا ذکر کرنا جیسا کہ حدیث باب میں مذکور ہے یہ نوافل کے ساتھ خاص ہے یا فرائض میں بھی اس قسم کا ذکر کرنا جائز ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض ونوافل دونوں میں مسنون ہے۔

جبکہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں، حدیث باب کو احناف ومالکیہ نے تطوع اور نوافل پر محمول کیا ہے۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے، چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے "مالابد منہ" میں اس کو بہتر قرار دیا ہے، نیز حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میری رائے میں اختلاف سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سنیت میں کلام ہے لہٰذا سجدتین کے درمیان اعتدال اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے خاص کر ہمارے موجودہ زمانے میں جبکہ لوگ بالکل جلسہ میں اطمینان کرنے کی پرواہ نہیں کرتے ہیں۔(۲)

جلسۂ استراحت فی الصلوٰۃ کا حکم

"عن مالك بن الحويرثؓ انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي فكان إذا كان في وتر من صلوته لم ينهض حتى يستوي جالسا" (رواه الترمذي)

حدیث باب جلسۂ استراحت کی اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے۔

چنانچہ اس سے استدلال کر کے امام شافعیؒ پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد

(۱) راجع، درس ترمذی: ۵۵/۲، وبذل المجہود: ۲۹۸/۲، ومعارف السنن: ۲۳/۳، ۲۴

(۲) درس ترمذی: ۵۶/۲، وکذا فی البذل المجہود: ۳۰۲/۲

جلسۂ استراحت کو مسنون قرار دیتے ہیں۔

اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک جلسۂ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا ہو جانا افضل ہے۔

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے، "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ"۔

اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں امام شعبیؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے "إن عمر وعلیاً واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینھضون فی الصلوٰۃ علی صدور اقدامھم"۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت مالک بن حویرثؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بیانِ جواز یا حالتِ عذر پر محمول ہے، یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری عمر میں متبدّن ہو گئے تھے، ہوسکتا ہے کہ یہ اسی زمانہ کا واقعہ ہو ورنہ اگر یہ سنتِ صلوٰۃ ہوتی تو ہرگز صحابہ کرامؓ اسے نہ چھوڑتے۔(۱) واللہ اعلم

تشہّد کے الفاظ میں اختلاف

"عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال: علّمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا قعد نا فی الرکعتین أن نقول التحیات للہ والصلوات والطیبات...إلی آخرہ...حسب تشھّدنا" (رواہ الترمذی)۔

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے، اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ نے حضرت ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے، جو حدیث باب میں مذکور ہے۔

امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے "التحیات للہ الزاکیات للہ الطیبات الصلوات للہ السلام علیک...الخ (والباقی کتشھد ابن مسعودؓ)۔

(۱) ملخصًا من درس ترمذی: ۵۷/۲، والنظر ایضا، إنعام الباری: ۵۶۳/۳، والدر المنضود: ۲۹۷/۲

امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے" قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلّمنا التشهد كما يعلّمنا القرآن فكان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيّبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا...الخ (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ).(۱)

تشہد ابن مسعودؓ کی وجوہِ ترجیح

حضرات حنفیہ نے ابن مسعودؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے، جس کی وجوہ ترجیح یہ ہیں:

(۱)......حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اصح ما فی الباب ہے۔(۲)

(۲)......حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ان معدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحاح ستہ میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں سر مو اختلاف نہیں، جبکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے، وذلک نادر جدًا.

(۳)......اس روایت کا ثبوت صیغۂ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے "فليقل" "قولوا" اور "فقولوا" کے الفاظ آئیں ہیں "بخلاف غيره فإنه مجرد حكاية". ان کے علاوہ بھی بہت سی وجوہ ترجیح موجود(۳) ہیں۔(۴)

تشہّد میں بیٹھنے کا افضل طریقہ

" عن وائل بن حجرؓ قال: قدِمتُ المدينة قلتُ: لأنظرنّ إلى صلوٰة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرىٰ ووضع يده اليسرىٰ يعني على فخذه اليسرىٰ ونصب رجله اليمنىٰ "(رواه الترمذي)

قعدہ کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں، ایک "افتراش" یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ

(۱) راجع لتفصيل المذاهب، المغني لابن قدامة: ۳۱۳/۱

(۲) كما صرّح به الترمذيؒ.

(۳) راجع لهذه التوجيهات، معارف السنن ۹۰/۳، ۹۳، ودرس ترمذی: ۶۰/۲، وفتح الملهم: ۲۰۸/۳، وجوه الغلبة لتشهد ابن مسعودؓ.

(۴) ملخصًا من درس ترمذی: ۶۰/۲، وكذا في الدر المنضود: ۳۵۷/۲، ونفحات التنقيح: ۵۱۳/۲، وتوضيحات: ۲۰۳/۲

جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا، اور دوسرے "تورّک" یعنی بائیں کولہے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو اس میں تورک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے۔

اور امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی (چار رکعت والی) نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں تورک افضل ہے۔(۱)

دلائلِ فقہاء

افضلیتِ تورک کے قائلین کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو حمید ساعدی کی روایت سے ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں "حتی کانت الرکعة التي تنقضي فيها صلوته آخر رجله اليسرى وقعد على شقه متوركا ثم سلم".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حالتِ عذر پر محمول ہے یا بیانِ جواز پر اور اختلاف چونکہ محض افضلیت میں ہے اس لئے بیانِ جواز کچھ بعید نہیں، البتہ عورت کے لئے تورک اس لئے افضل قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث باب سے ہے، جو حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔(۲)

اِشارہ بالسبابہ کا حکم

"عن ابن عمرؓ......ورفع إصبعه التي تلي الإبهام يدعو بها...الخ" (رواه الترمذي)

(۱) راجع، لمعات التنقيح: ۱۰۰/۳، وفتح الملهم: ۳۱۹/۳، اقوال في أن السنة في الجلوس في التشهد الافتراش أو التورك.

(۲) ملخص من درس ترمذی: ۶۲/۲، وکذا في البذل المجهود: ۲۳۱/۲، ۳۵۶، وتوضيحات: ۲۷۵/۲، ونفحات التنقيح: ۳۳۹/۲

حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث کی بناء پر جمہور سلف وخلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسبابہ مسنون ہے، اور اس کی سنیت پر بکثرت روایات شاہد ہیں۔(۱)

البتہ چونکہ حنفیہ کی ''ظاہر الروایۃ'' اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسبابہ کا ذکر نہیں ملتا، نہ اثباتاً اور نہ نفیاً، اس کی بناء پر بعض متاخرین نے اشارہ بالسبابہ کو غیر مسنون قرار دیا بلکہ ''خلاصہ کیدانی'' میں اسے بدعت قرار دے دیا گیا۔

اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدد اور غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا ''مارا قولِ ابوحنیفہ باید، قولِ رسول کافی نیست'' (العیاذ باللہ)

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حد شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں۔

جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسبابہ کے عدم ذکر کا تعلق ہے سو اس کی وجہ سے احادیث صحیحہ کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے، اور عدم ذکر عدم الشی کو مستلزم نہیں ہوتا، نیز خود امام محمدؒ نے مؤطا میں اشارہ بالسبابہ کی حدیث ذکر کی ہے، اور فرمایا ہے " **قال محمد : وبصنیع رسول اللہ ناخذ وھو قول ابی حنیفۃ**". اس تصریح کے بعد کسی قسم کے شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

رہی ''خلاصہ کیدانی'' والی بات سو وہ فقہ حنفی کی کوئی معتبر کتاب نہیں بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معروف ہیں، علامہ شامیؒ ''شرح عقود رسم المفتی'' میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو دیکھ کر فتویٰ دینا جائز نہیں۔

مجدد الف ثانیؒ کا فتویٰ

دراصل منکرین اشارہ کو سب سے زیادہ تقویت حضرت مجدد الف ثانیؒ کے فتویٰ سے ملی ہے، انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ بالسبابہ کی سنیت سے انکار کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی احادیث مضطرب المعنیٰ ہیں کیونکہ اشارہ کی ہیئتوں میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر اضطراب کی بناء پر حنفیہ قلتین والی روایت رد کر سکتے ہیں تو اشارہ بالسبابہ کی احادیث کو بھی اس بناء پر رد کیا جا سکتا ہے۔

---

(۱) راجع لھذہ الروایات ، معارف السنن للبنوری : ۱۰۵،۱۰۳/۳

لیکن حضرت شاہ صاحب "حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بیت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تطبیق اختلاف پایا جاتا ہو اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ کی روایات کا اختلاف ہے، علاوہ ازیں اس کی سنیت پر اجماع بھی ہے۔(۱)

قعدۂ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کا حکم

"عن كعب بن عجرةؓ قال: قلنا: يارسول الله ! هذا السلام عليك قد علمنا، فكيف الصلوٰة عليك؟ قال: قولوا " اللّٰهم صل على محمد ... إلخ "(رواه الترمذي)

نماز کے قعدۂ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کی کیا حیثیت ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔(۲)

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز کے قعدۂ اخیرہ میں درود شریف پڑھنا سنت مؤکدہ ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں اور یہی ایک روایت ہے امام احمدؒ کی۔

اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمداً چھوڑے تو نماز نہ ہوگی۔(۳)

اسم گرامی سننے کے وقت درود شریف پڑھنے کا حکم

عمر بھر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا بالاتفاق فرض ہے، اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے، اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے۔

امام طحاویؒ کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے۔

جبکہ شمس الائمہ کرخیؒ کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے، اور پھر سنت ہے۔

روایات سے امام طحاویؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ سنن ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے " رغم انف رجل ذكرت عنده فلم يصلّ عليّ ". نیز ترمذی ہی میں حضرت علیؓ سے مرفوعاً مروی ہے " البخيل مَن الذى ذكرت عنده فلم يصلّ عليّ ". البتہ یسر اور آسانی کا

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/۶۳، وکذا فی معارف السنن: ۳/۱۰۵، وتوضیحات: ۲/۳۰۰
(۲) انظر لتفصیل المذاهب، المغنی لابن قدامة: ۱/۵۴۱
(۳) درس ترمذی: ۲/۲۲۰، وکشف الباری، کتاب الدعوات، ص: ۲۵۳، وکتاب التفسیر، ص: ۵۲۹

تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں صرف ایک مرتبہ واجب ہو۔

یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی کا ذکر مجلس میں آ جائے جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا ورد بکثرت مستحب ہے۔(۱)

دعاء بعد التشہد اور اختلاف فقہاء

اس پر اتفاق ہے کہ تشہد میں درود کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا پڑھنی چاہئے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ماثور دعا کے علاوہ اور بھی کوئی دعا پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے یہاں ہر قسم کی دعا پڑھنا جائز ہے خواہ وہ ماثور ہو یا نہ ہو، امور دین و دنیا میں جو دعائیں خارج صلوٰۃ جائز ہیں ان کا تشہد میں پڑھنا بھی جائز ہے۔

حنابلہ کے یہاں فقط ماثور دعا پڑھنا جائز ہے۔

حنفیہ کے یہاں افضل تو یہی ہے کہ ماثور دعا پڑھی جائے، خواہ وہ کوئی قرآنی دعا ہو یا روایاتِ حدیث سے لی گئی ہو، لیکن اگر وہ قرآن و حدیث سے نہ لی گئی ہو تو پھر یہ ضروری ہے کہ وہ کلام الناس سے مشابہت نہ رکھتی ہو۔

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے عموم سے ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں مذکور ہے "ثم ليتخير من الدعاء اعجبه" یعنی جو اس کی پسندیدہ دعا ہو وہ پڑھ لے۔

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت معاویہ بن الحکمؓ کی روایت سے ہے، اس میں ہے "إن هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس"۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کی اس روایت کے پیش نظر یہ کہا جائے گا کہ "ثم ليتخير من الدعاء اعجبه" کا مطلب ہے "ثم ليتخير من الدعاء المأثور وما أشبهه" چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت ساری دعائیں منقول ہیں، جنہیں آپ

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۲۲۰، ولمحات التنقیح: ۲/ ۵۱۷، وکشف الباری، کتاب التفسیر، ص: ۵۳۰، والفضل الباری المنجد: ۲/ ۳۶۴

تشہد میں پڑھا کرتے تھے لہٰذا " ثم لیتخیّر من الدعاء أعجبہ " کے معنی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول دعاؤں میں جو دعا اسے پسندیدہ ہو وہ پڑھ لے۔(۱)

تعدادِ سلام میں فقہاء کا اختلاف

" عن عبداللہؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ کان یسلّم عن یمینہ وعن یسارہ ... الخ "(رواہ الترمذی)

نماز میں تعدادِ سلام کے بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔

لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھیرے، ایک سامنے کی جانب (جوابا للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلّم فی الصلوٰۃ تسلیمۃ واحدۃ تلقاء وجہہ ثم یمیل الی الشق الأیمن شیئاً".

جمہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے، اور ان کے بارے میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہٰذا قابل استدلال نہیں۔(۲)

☆☆☆

(۱) راجع، لمعات التنقیح: ۵۱۹/۲، واوجز المسالک: ۱۳۶/۲، ۱۳۷

(۲) ملخصاً من ... ۲۵/۲، والہدایۃ، الدر المنضود: ۳۷۱/۲، ولمعات التنقیح: ۵۲۰/۲

باب المساجد و مواضع الصلوٰۃ

تحیۃ المسجد کا حکم

" عن ابی قتادۃؓ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إذا جاء احدکم المسجد فلیرکع رکعتین قبل ان یجلس "(رواہ الترمذي)

تحیۃ المسجد کے حکم میں اختلاف ہے۔

چنانچہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک تحیۃ المسجد واجب ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک تحیۃ المسجد مستحب ہے۔

دلائلِ ائمہ

داؤد ظاہریؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں "فلیرکع رکعتین " کا امر وجوب کے لئے مانتے ہیں۔

جبکہ جمہور اس امر کو استحباب کے لئے قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب ہوتی تو صحابہ کرامؓ اس کے پڑھنے کا بے حد اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ المسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت زید بن اسلمؒ کی روایت سے مروی ہے " قال: کان أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون ورایت ابن عمرؓ یفعلہ (۱)."

مسجد میں بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے یا نہیں؟

" عن ابی قتادۃؓ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إذا جاء احدکم المسجد فلیرکع رکعتین قبل ان یجلس "(رواہ الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص تحیۃ المسجد پڑھے بغیر مسجد میں بیٹھ جائے، تو کیا اس کے

(۱) درس ترمذی لشیخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني دامت برکاتهم العالیة : ۹۸/۲ بإیضاح من المرتب سلمه الله تعالیٰ، وانظر للمسائل المتعلقة بتحیة المسجد، الدر المنضود: ۲۹/۲

بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی، بلکہ بیٹھنے کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے۔

جبکہ شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے، وہ حدیثِ باب میں "قبل ان یجلس" کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں "قبل أن يجلس" کے الفاظ سے وقتِ مستحب کا بیان کرنا مقصود ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت ابوذرؓ کی روایت سے ہے، فرماتے ہیں "دخلتُ علیٰ رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو في المسجد فقال لي : يا أباذر صليتَ؟ قلتُ لا، قال فقم فصلِّ ركعتين".

پھر اگر کسی کو تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ "سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر" پڑھ لے۔(۱)

مسجد میں سونے کا حکم

"عن ابن عمرؓ قال: كنّا ننام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ونحن شباب...إلخ "(رواه الترمذي)

مسجد میں سونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں سونا مکروہ ہے، البتہ معتکف اور مسافر کے لئے سب نے اجازت دی ہے، اور اسی حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو۔

البتہ امام شافعیؒ کے مسلک میں نوم فی المسجد مطلقاً جائز ہے۔(۲)

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، نیز علامہ نوویؒ نے شرح مہذب میں نقل کیا ہے کہ مسجد میں سونا اصحابِ صفہ، عرنیین، حضرت علیؓ اور حضرت صفوان بن امیہؓ وغیرہ صحابہؓ

(۱) درس ترمذی: ۹۸/۲، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۶۹/۲

(۲) راجع، عمدة القاری: ۱۹۸/۳، وفتح الباری: ۶۹۳/۱، ورد المحتار: ۴۴۴/۱

سے ثابت ہے۔

جمہور ان تمام واقعات کو حالتِ مسافرت پر محمول کرتے ہیں اور حضرت ابن عمرؓ گرچہ مسافر نہ تھے لیکن ان کا کوئی گھر نہ تھا، چنانچہ بخاری میں حدیث باب کے ساتھ یہ الفاظ موجود ہیں "وهو شاب أعزب لا أهل له".

اور علامہ بنوریؒ نے مسند دارمیؒ کے حوالے سے حضرت ابوذرؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے "أتاني النبي صلى الله عليه وسلم وأنا نائم في المسجد فضربني برجله فقلت: يانبي الله غلبني عيني النوم". اور اس سے نوم کی کراہت پر استدلال کیا ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پاؤں مار کر بیدار کیا، اور انہوں نے بھی بیدار ہو کر معذرت کی۔(۱)

تین مساجد کی فضیلت

"عن أبي سعيد الخدريؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، مسجد الحرام ومسجدي هذا ومسجد الأقصىٰ" (رواه الترمذي)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد (مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ) کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں، لہٰذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے رختِ سفر (سامانِ سفر) باندھنا بے فائدہ ہے۔

زیارتِ قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بناء پر بعض حضرات نے زیارتِ قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض مالکیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی تشدد اور غلو اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انہوں نے روضۂ اطہر تک کے زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجد نبوی میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضۂ اطہر کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن خاص روضۂ اطہر کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں۔

(۱) راجع، درس ترمذی: ۲/۱۰۰، ومعارف السنن: ۳/۳۱۱، وکشف الباری، کتاب الاستیذان، ص: ۱۲۶۔

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ علامہ تقی الدین سبکیؒ نے تو "شفاء السقام" کے نام سے ان کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے۔(۱)

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے، لہٰذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یوں ہے "لاتشد الرحال إلیٰ شیء إلا إلی ثلثة مساجد". لہٰذا حصول برکت اور حصول ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔

اس کے جواب میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ استثناء تو بے شک مفرغ ہے لیکن تقدیر عبارت یوں نہیں ہے کہ "لاتشد الرحال إلیٰ شیء إلا إلی ثلثة مساجد". کیونکہ اس تقدیر پر تو سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہٰذا تقدیر عبارت دراصل یوں ہے: "لاتشد الرحال إلیٰ مسجد إلا إلی ثلثة مساجد". اور مقصد یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا، اور یہ تقدیر اس لحاظ سے بھی انسب ہے کہ استثناء مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ مناسبت ضروری ہونی چاہئے، اور ہم نے جو مستثنیٰ منہ محذوف نکالا ہے وہ مستثنیٰ منہ کے عین مناسب ہے۔

پھر اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں "لاینبغي للمطيّ أن یشدّ رحاله إلیٰ مسجد یبتغي فیه الصلوٰة غیر المسجد الحرام والمسجد الأقصیٰ ومسجدي هذا". چنانچہ علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے جمہور کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے۔

زیارتِ روضۂ اطہر اور احادیث

پھر جہاں تک روضۂ اطہر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں جتنی احادیث مروی ہیں، مثلاً "مَن زار قبري وجبت له شفاعتي" یا "مَن حجّ ولم یزرني فقد جفاني

(۱) راجع لتفصیل هذه المسئلة، اوجز المسالک: ۲/۲۵۹، ۲۶۱

"وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن امت کا تعاملِ متواتر ان احادیث کی تائید کرتا ہے، اور تعاملِ متواتر مستقل دلیل ہے۔(۱)

مساجد میں مشرکین کے داخل ہونے کا مسئلہ

مشرکین، یہود و نصاریٰ یا اہل ذمہ کو مسجد حرام اور عام مساجد میں داخل ہونے کی شرعاً اجازت ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے، جس کا اصل منشأ سورۂ توبہ کی یہ آیت ہے۔

"إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا".

"مشرک لوگ نجس ہیں، سو اس برس کے بعد وہ مسجد حرام کے قریب بھی نہ آنے پائیں"۔

سن نو ہجری میں جب حضرت ابوبکر صدیقؓ فریضہ حج ادا کر رہے تھے، مشرکین سے براءت کا یہ حکم اسی سال کے موسمِ حج میں نازل ہوا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو حکم دیا کہ وہ یہ آیت سنا کر، اس حکم کا اعلان کریں کہ اس سال کے بعد کسی بھی مشرک کو، مشرکانہ رسوم کے ساتھ اور ننگے ہو کر حج کرنے کی اجازت نہیں۔

جمہور مفسرین کے نزدیک سورۂ توبہ کی یہ آیت ۹ ہجری میں نازل ہوئی، اس لئے "بعد عامهم هذا" میں "هذا" کا مشارالیہ ۹ ہجری ہے اور مطلب یہ ہے کہ ۹ ہجری کے بعد دس ہجری سے اس حکم کا نفاذ ہوگا کہ کسی بھی مشرک کو حج کے ارادہ سے مسجدِ حرام میں داخل ہونے کی اجازت آئندہ نہ ہوگی۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ شرعاً مسجد حرام سمیت عام مساجد میں بھی نجس اور ناپاک آدمی کو داخل ہونے کی اجازت نہیں، چنانچہ سورۂ توبہ کی مذکورہ آیت سے جب کفار و مشرکین کا نجس ہونا ثابت ہوا تو انہیں مسجد حرام سمیت عام مساجد میں بھی داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوگی۔

امام شافعیؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ سورۂ توبہ کی آیت میں مشرکین کو نجس کہا گیا ہے، لہٰذا آیت کی رو سے تمام مشرکین نجس ہیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ممانعت کا حکم صرف مسجد حرام سے متعلق ہے، اس لئے مسجد حرام کے علاوہ عام مساجد میں مشرکوں کا داخل ہونا ناجائز نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "إنما المشركون نجس" میں نجاست سے نجاستِ اعتقادی مراد

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱۰۳/۲، وکذا فی إنعام الباری: ۳۲۰/۳، وفی نفحات التنقیح: ۲۰۷/۲، وتقریر بخاری: ۴۳/۲، وفتح الملهم: ۲۳۳/۶، أقوال العلماء فی شد الرحال إلى غیر المساجد الثلاثة.

ہے اور " فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا " کا مطلب یہ ہے کہ ۹/ہجری کے بعد مشرکین کو مشرکانہ رسوم کے ساتھ ادائیگی حج کے ارادہ سے مسجد حرام میں داخلہ کی اجازت نہیں، احناف کے نزدیک اس میں مشرکین کے لئے مسجد حرام اور عام مساجد میں داخلہ کی ممانعت نہیں کی گئی، بلکہ ممانعت کا حکم اس صورت پر محمول ہے جب اہل شرک یا یہود و نصاریٰ مشرکانہ طرز پر، ننگے ہو کر حج وغیرہ کرنے یا استیطان اور تسلط واستیلاء کے مقصد سے حرم میں داخل ہوں، ورنہ مسافرانہ حیثیت سے عام حالات میں مسلمان حاکم وقت کی اجازت کے تحت حدود حرم اور عام مساجد میں ان کے داخل ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں، لہذا سورۂ توبہ کی مذکورہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ مشرکین آئندہ سال سے حج کے ارادہ سے مسجد حرام میں نہیں آئیں گے۔(۱)

اخراجِ ریح فی المسجد کا حکم

" عن ابی هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايزال احدكم فى الصلوة مادام ينتظرها ...... مالم يحدث "(رواه الترمذي)

مسجد میں ریح نکالنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں مندرجہ ذیل اقوال منقول ہیں:

(۱)...... بعض کے نزدیک ممنوع ہے۔

(۲)...... بعض کے نزدیک مکروہ ہے۔

(۳)...... بعض کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

(۴)...... صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت کے وقت جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔(۲)

مسجد کو مزین کرنے کا حکم

" عن ابن عباسؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ماأمرت بتشييد المساجد، قال ابن عباسؓ: لتزخرفنها كما زخرفت اليهود والنصارىٰ " (رواه أبوداؤد)

مسجد کی اس طرح تزئین اور نقش ونگاری کہ جس سے نمازی کا دھیان بجائے نماز کے اس نقش ونگار کی طرف چلا جائے اور نمازی کے دل مشغول کر دے بالاتفاق مکروہ ہے۔

(۱) انظر للدلائل وللتفصيل المزيد، كشف البارى، كتاب الجهاد والسير، ص: ۳۸۱

(۲) الدر المنثور مع اختصار: ۲/۱/۲

ایسے ہی مسجد کی تزئین اگر بطور ریاء اور فخر کے ہو تو یہ بھی مکروہ ہے، تزئین تو اپنی جگہ، بلکہ اس نیت فاسدہ سے مسجد بنانا بھی مکروہ ہے۔

البتہ مسجد کی تعظیم کے پیش نظر مسجد کو چونے وغیرہ سے مضبوط کرنا اور اونچا بنا کر لوگوں کے گھروں پر فضیلت دینا یہ صحیح اور درست ہے مکروہ نہیں ہے، چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنے دور خلافت میں مسجد نبوی کو از سر نو تعمیر کر کے اس میں توسیع بھی کی اور ساتھ ہی دیواروں میں منقش پتھر لگوائے اور چھت میں ساج استعمال کیا۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت کا تعلق ہے، جس میں ہے" ما أمرت بتشيد المساجد " تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے وجوبی طور پر تشیدِ مساجد (مسجدوں کو مضبوط بنانے) کا حکم نہیں دیا گیا ہے، لہٰذا اس سے بغیر کراہت نفسِ جواز ثابت ہوگا۔

اور باقی حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول " لتزخرفنها ......" اولاً تو یہ موقوف ہے، اور اگر اس کو حکماً مرفوع تسلیم کیا جائے تب بھی یہ علی الاطلاق ممانعت پر دال نہیں ہے، بلکہ یہ محمول ہے پہلی دو صورتوں پر، یعنی تزئین اس قسم کی ہو جو نمازی کے دل کو مشغول کر دے اور یا وہ تزئین مراد ہے جو بطور ریا اور فخر کے ہو۔(۱)

اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کا حکم

" عن ابن عمرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلى في سبعة مواطن، في المزبلة ......ومعاطن الإبل ...إلخ "(رواه الترمذي)

" معاطن " "معطِن " کی جمع ہے، اونٹ کے باڑے کو کہتے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ اونٹ کے باڑے میں نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ اونٹ کے باڑے میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کوئی شخص وہاں پاک صاف جگہ دیکھ کر نماز پڑھ لے تو نماز ہو جاتی ہے۔

البتہ امام احمدؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک اونٹ کے باڑے میں مطلقاً نماز پڑھنا صحیح نہیں ہے۔

---

(۱) راجع ، نفحات التنقيح ۲/۲۱۲، وبذل المجهود: ۲۷۸/۳، والدر المنضود: ۵۷/۲

دلائل ائمہ

امام احمدؒ اور اہل ظاہر کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "معاطن الابل" میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

جمہور کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے "قال نافع رأیت ابن عمر یصلي إلی بعیره وقال رأیت النبي صلی الله علیه وسلم یفعله".

اس حدیث میں تصریح ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اونٹ کو سامنے لا کر اس کی طرف نماز پڑھتے تھے، اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اونٹ کے قریب نماز پڑھنا جائز ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اونٹوں کے باڑے میں بھی نماز پڑھنا درست ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں اونٹوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے سے جو نہی وارد ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ یہ اونٹوں کا باڑا ہے بلکہ نماز نہ پڑھنے کی دیگر وجوہات ہیں:

(۱)......ایک یہ کہ اونٹ شریر جانور ہے نماز پڑھتے وقت نمازی کے لئے یہ خدشہ ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی اذیت پہنچا دے، لہٰذا اس حالت میں حضور قلب باقی نہیں رہے گا۔

(۲)......یا ممانعت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ اس کے پیشاب کی چھینٹیں دور تک پہنچتی ہیں نمازی کے کپڑوں کے نجس ہونے کا اندیشہ بھی لاحق رہتا ہے۔(۱)

بیت اللہ کی چھت پر نماز پڑھنے کا حکم

"عن ابن عمرؓ أن النبي صلی الله علیه وسلم نهی أن یصلی في سبعة مواطن ... وفوق ظهر بیت الله" (رواہ الترمذي)

بیت اللہ کے اوپر نماز پڑھنا مکروہ ہے، اور کراہت کی وجہ سوءِ ادب ہے، البتہ اس میں اختلاف

(۱) ملخص من درس ترمذی: ۲/ ۱۱۶، ولمعات التنقیح: ۲/ ۸۷، وانعام الباری: ۳/ ۱۶۶، والدر المنضود: ۱/ ۳۲۰، ۸۲/۱-۲

ہے کہ بیت اللہ کی چھت پر نماز ہو جائے گی یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بیت اللہ کی چھت پر ہر قسم کی نماز ہو جائے گی۔

اور امام احمدؒ کے نزدیک بیت اللہ کی چھت پر فرائض ادا نہ ہوں گے، نوافل ادا ہو جائیں گے۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک وتر، رکعتی الطواف اور سنتِ فجر بھی بیت اللہ کے اوپر ادا نہیں ہوگی۔

عام مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنے کا حکم

اور جہاں تک عام مسجدوں کا حکم ہے ان کی چھت پر بلا ضرورت چڑھنے کو بھی فقہاء نے مکروہ لکھا ہے، البتہ جگہ نہ ہونے کی بناء پر مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔(۱)

کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا حکم

" عن بلالؓ: أن النبي صلى الله عليه وسلم صلّى في جوف الكعبة ، قال ابن عباسؓ: لم يصلّ ولكنه كبّر "(رواه الترمذي)

اس حدیث میں فتح مکہ کے واقعہ کا ذکر ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں:

حضرت بلالؓ کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی پڑھی۔

جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور فضل بن عباسؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کہی ہے، چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فدخل البيت فكبّر في نواحيه ولم يصل فيه ".

حضرت بلالؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح

جمہور نے حضرت بلالؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور وجوہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)......اول تو اس لئے کہ حضرت بلالؓ کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت نافی، والمثبت مقدم على النافي.

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۱۱۵

(۲)......دوسرے حضرت بلالؓ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپؐ کے ساتھ کل تین صحابی تھے، ایک حضرت بلالؓ، دوسرے حضرت اسامہ بن زیدؓ اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہؓ، حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہ تھے۔

اختلافِ فقہاء

مذکورہ بالا تفصیل کی بناء پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے۔

البتہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلوٰۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا استقبال نہیں ہوسکتا بلکہ بعض کعبہ کا استدبار لازم آتا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلالؓ کی حدیث باب اور" وجعلتْ لي الأرض مسجداً وطهوراً " سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

کعبہ میں فرائض پڑھنے کا حکم

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض ونوافل دونوں جائز ہیں۔

البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں، اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپؐ نے داخلِ کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہِ اشکال صرف یہ بات ہوسکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استدبار ہوتا ہے، لیکن آپؐ نے اپنے عمل سے یہ بتادیا کہ یہ چیز جوازِ صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہٰذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلق صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدمِ جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہٰذا فرائض ونوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔(۱)

سواری پر نماز پڑھنے کا حکم

"عن يعلى بن مُرّةَ أنهم كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فانتهوا إلى

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱۱۸/۲، والتفصیل فی الدر المنضود: ۳۰۷/۳، ونفحات التنقیح: ۳۰۳/۲

مضیق فحضرت الصلوٰة فمطروا، السماء من فوقهم والبلة من أسفل منهم فأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على راحلته وأقام فتقدّم على راحلته فصلى بهم يؤمي إيماءً "

(رواه الترمذي)

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نفلی نماز دابّہ (سواری) پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو تو فرض نماز بھی دابّہ پر انفرادا جائز ہے، عذر مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ اترنے میں جان مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کیچڑ اتنا ہو کہ چہرہ لت پت ہو جانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جائے نماز وغیرہ بچھانے سے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھیگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البتہ عذر کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ دابّہ پر نماز انفراداً پڑھی جائے گی، باجماعت پڑھنا جائز نہیں، الّا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں، شیخین صلوٰۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیت "فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً " سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ ایک دوسری آیت "وإذا كنتَ فيهم فأقمتَ لهم الصلوٰة " حالت (خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہٰذا یہ آیت یعنی "فرجالاً أو رُكباناً " انفراد کی حالت سے متعلق ہوگی، نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتداء درست نہیں ہو سکتی۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک دابّہ پر جماعت سے بھی نماز پڑھی جا سکتی ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، اس میں " صلّى بهم " کے الفاظ نماز باجماعت پر دلالت کر رہے ہیں۔

شیخینؒ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے بڑھنا بطور امامت نہیں تھا، بلکہ صحابہ کرامؓ نے ادب کے لحاظ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو انفراداً نماز پڑھنے میں بھی آگے رکھا، اور "صلّى بنا " کا مطلب امامت کرنا نہیں، بلکہ ساتھ نماز پڑھنا ہے۔(۱)

☆☆☆

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۱۵۸

باب السترة

سترہ بالخط کا اعتبار ہے یا نہیں؟

"عن أبی هریرةؓ أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال:إذا صلیٰ أحدکم فلیجعل تلقاء وجهه شیئاً فإن لم یجد فلینصب عصاً فإن لم تکن معه عصاً فلیخطط خطاً ثم لایضرّہ ماضرّ امامه" (رواہ ابوداؤد)

اس حدیث میں ہے کہ اگر نمازی کو سترہ کے لئے کوئی چیز نہ ملے تو اس کو چاہئے کہ اپنے سامنے خط کھینچ لے۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ سترہ بالخط کا اعتبار ہے یا نہیں؟

امام احمدؒ کے نزدیک سترہ بالخط کا اعتبار ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک سترہ بالخط کا اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔

حضرات حنفیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ خط کا اعتبار نہیں اس لئے کہ وہ دور سے نظر نہیں آتا اور سترہ کا جو فائدہ ہے یعنی اعلام موضع السجود وہ اس سے حاصل نہیں ہوتا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سترہ بالخط معتبر ہے چنانچہ شامی میں امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ خط کھینچنا مسنون ہے اس لئے کہ سترہ بالخط سے اعلام موضع السجود کا فائدہ گو حاصل نہیں ہوتا لیکن دوسرے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں، مثلاً "کف البصر عمّا ورالها" وغیرہ۔(۱)

"صلوٰۃ إلی الدابة" کا حکم

"عن ابن عمرؓ أن النبي صلی الله علیه وسلم کان یصلي إلی بعیر" (رواہ ابوداؤد)

"صلوٰۃ إلی الدابة" یعنی جانور کو سترہ بنانا جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک صلوٰۃ الی الدابہ مکروہ ہے، اور حدیث باب کو انہوں نے ضرورت پر محمول کیا ہے، اور ضرورت کے وقت جانور کو سترہ بنانا جائز ہے۔

---

(۱) البذل المجہود: ۱۹۲/۲

مالکیہ کے نزدیک دابہ کو سترہ بنانا خلاف مستحب ہے۔

اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک دابہ کو سترہ بنانے میں کوئی حرج نہیں، ان کی دلیل حدیث باب ہے جو بالکل صریح ہے۔(۱)

"صلوٰۃ إلی النائم" کا حکم

"عن عبد اللہ بن عباسؓ أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدّث" (رواہ ابوداؤد)

"صلوٰۃ إلی النائم" یعنی سوئے ہوئے شخص کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ، امام مجاہدؒ اور طاوسؒ کے نزدیک "صلوٰۃ الی النائم" مکروہ ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے سونے والے کی طرف سے نوم کی حالت میں کسی ایسی چیز کا صدور ہو جس سے نمازی کا خیال منتشر ہو۔ نیز حدیث باب سے انہوں نے استدلال کیا ہے۔

جمہور کے نزدیک "صلوٰۃ الی النائم" مکروہ نہیں، ان کی دلیل وہ حدیث صحیح ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں نماز پڑھتے تھے" وانا معترضة بينه وبين القبلة اعتراض الجنازة".

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہیں جن کا نام ہشام بن زیاد ہے جو متروک ہے۔(۲)

"صلوٰۃ إلی المتحدّث" کا حکم

"عن عبد اللہ بن عباسؓ أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدّث" (رواہ ابوداؤد)

"صلوٰۃ إلی المتحدّث" یعنی باتیں کرنے والے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

(۱) الدر المنضود علی سنن ابی داؤد ۲/۱۹۶، ۱۹۸

(۲) الدر المنضود علی سنن ابی داؤد ۲/۱۹۹

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک "صلوٰۃ الی المحدث" مکروہ ہے۔

دوسرے علماء کے نزدیک جائز ہے۔

یہ اختلاف اس وقت ہے جب خشوع زائل نہ ہوتا ہو ورنہ بالاتفاق مکروہ ہے۔(۱)

عورت، گدھے اور کتے کا نمازی کے سامنے سے گذرنے کا حکم

" عن عبد اللہ بن الصامتؓ قال: سمعت اباذرؓ یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا صلی الرجل ولیس بین یدیہ کآخرۃ الرحل او کواسطۃ الرحل قطع صلوتہ الکلب الأسود والمرأۃ والحمار "(رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان تین چیزوں یعنی کلب اسود، مرأہ اور حمار(۲) کے مصلی کے سامنے سے گذرنے کی صورت میں نماز کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلی کے آگے سے گذرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ سترہ نہ ہو۔

لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہو جاتی۔

دلائل فقہاء

امام احمدؒ اور اہل ظاہر کا استدلال حدیث باب کے ظاہری الفاظ سے ہے۔

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے، "کنتُ ردیف الفضل علی أتان (حمارۃ) فجئنا والنبي صلی اللہ علیہ وسلم یصلي بأصحابہ بمنیٰ قال: فنزلنا عنھا فوصلنا الصف فمرّت بین أیدیھم فلم تقطع صلوتھم".

نیز سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے ہوتے تھے اور میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی۔

ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرأہ کا مصلی کے سامنے ہونا یا گذرنا مفسد صلوٰۃ نہیں، البتہ کلب اسود کے سلسلہ میں کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں، لیکن کلب اسود کو بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جا سکتا

(۱) المنہل العذب المورود علی سنن ابی داؤد: ۲/ ۲۰۰

(۲) یعنی کالا کتا، عورت اور گدھا۔

ہے، کیونکہ حدیث باب میں تینوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں قطع سے مراد افساد صلوٰۃ نہیں بلکہ قطع الوصلة بین المصلي وربه (یعنی قطع خشوع) مراد ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے، چنانچہ حدیث باب ہی میں ارشاد ہے "الکلب الأسود شیطان". اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے "النساء حبائل الشیطان". اور حمار کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی نہیق (آواز) شیطانی اثرات کی بناء پر ہوتی ہے "فلکل من الثلاثة علاقة بالشیطان". اس لئے خاص طور سے ان چیزوں کا ذکر کیا گیا۔(۱)

مکہ میں سترہ قائم کرنے کی حاجت ہے یا نہیں؟

نمازی کے سامنے سے گذرنے کی جو ممانعت آئی ہے آیا یہ ممانعت مکہ مکرمہ میں بھی لاگو ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ ممانعت عام ہے مکہ ہو یا مدینہ، حرم ہو یا مسجد نبوی ہو، ہر حالت میں مصلی کے سامنے سے گذرنا ناجائز ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں مکہ اور غیر مکہ کا کوئی فرق نہیں ہے البتہ مکہ میں اتنا ہے کہ جو لوگ طواف کر رہے ہیں وہ اگر مصلی کے سامنے سے گزر جائیں تو معاف ہے، کیونکہ طواف ایک عبادت ہے اور مصلی جو نماز پڑھ رہا ہے وہ بھی عبادت ہے تو ایسا ہوا کہ مصلی کے سامنے کوئی دوسرا مصلی نماز پڑھ رہا ہے ، اور یہی مذہب بعض حنفیہ کا بھی ہے۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مکہ وغیر مکہ میں فرق ہے مکہ مکرمہ میں بلکہ پورے حدود حرم میں مصلی کے سامنے سے گزر جانا جائز ہے کہیں بھی کوئی نماز پڑھ رہا ہو تو اس کے سامنے سے گزرنا جائز ہے چاہے وہ مکہ

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/۱۰۸، وکذا فی الدر المنضود: ۲/۲۰۷

مکرمہ کا شہر ہو یا مسجد

حرام ہو یا حدودِ حرم میں کوئی جگہ ہو۔

احناف میں سے امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسجدِ حرام میں یا مکہ مکرمہ کے شہر میں کسی ایسی جگہ جہاں سے کعبہ سامنے نظر آتا ہو وہاں مصلی کے سامنے سے گزرنا جائز ہے یہ مسجد حرام یا صرف طواف کرنے والوں کے ساتھ خاص نہیں۔ (۱)

☆☆☆

باب القِبلة

تحویلِ قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی؟

"عن البراء بن عازبؓ قال: لمّاقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة صلى نحو بيت المقدس" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تحویلِ قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی؟

بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ تحویل صرف ایک مرتبہ ہوئی، پھر ان میں دو فریق ہیں۔

(۱)......ایک فریق کا کہنا یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس تھا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے، پھر مدینہ طیبہ میں بھی ایک عرصہ تک بیت المقدس ہی کی طرف منہ کرنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپ کے لئے دونوں قبلوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا۔

(۲)......دوسرے فریق کا کہنا یہ ہے کہ ابتداءِ اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں آیا تھا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ایسے معاملات (فيما لم يؤمر بشيء) میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند کرتے تھے، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے۔

(۱) ملخصاً من إنعام الباری: ۲۲۹/۳ نقلاً عن فیض الباری: ۸۱/۲، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۱۹۶/۲-۲۰۱/۳

پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ نسخ دو مرتبہ ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبال کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سولہ یا سترہ مہینے تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار نسخ ہوا، اور کعبہ (زادھا اللہ شرفا) مستقل قبلہ بنادیا گیا، یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیتِ قرآنی "وما جعلنا القبلة التی کنت علیها الا لنعلم من یتبع الرسول ممن ینقلب علیٰ عقبیه" سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔(۱)

اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہوگیا تو اس کے لئے کیا حکم ہے؟

" عن عامر بن ربیعةؓ قال: کنّا مع النبي صلی الله علیه وسلم فی سفر لیلة مظلمة فلم ندر این القبلة فصلی کل رجل منا علی حیاله ...الخ "(رواه الترمذی)

جب کسی شخص کو قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ تحری (غور وفکر) کرلے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا غالب گمان ہو اس جانب رخ کرکے نماز پڑھ لے، اس صورت میں اگر نماز کے دوران صحیح جہت کا علم ہوجائے تو نماز ہی کے اندر اس طرف گھوم جائے، اور سابقہ نماز پر بناء کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ جس طرف رخ کرکے اس نے نماز پڑھی ہے، اس طرف قبلہ نہیں تھا، تو اس پر اکثر فقہاء کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو، حنفیہ کا مفتیٰ بہ قول یہی ہے۔

البتہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کمافی شرح المہذب، اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے۔

لیکن یہ اس وقت ہے جب نمازی کو قبلہ کے بارے میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تحری کرلی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہوا اور اس نے تحری کے بغیر غلط رخ پر نماز پڑھ لی، تو اس کی نماز فاسد ہے، اور اعادہ واجب۔

پوری جماعت پر قبلہ کا مشتبہ ہونا

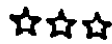
مذکورہ بالا تفصیل تو منفرداً نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہوگیا، اور پوری جماعت نے تحری کرکے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہوئی، اور

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۱۱۰، راجع لتفصیل هذه المسئلة، کشف الباری، کتاب الایمان: ۲/ ۳۷۸، وانعام الباری: ۱/ ۵۰۱، والدر المنضود: ۲/ ۹۹، ۲۹۶

اگر مختلف افراد کی تحری مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو، اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے، اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رخ امام کے رخ کے مخالف ہے تو اس کی نماز بھی فاسد ہوگئی، لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انہوں نے غلط سمت نماز پڑھی ہے، یا ان میں سے کسی کا رخ امام کے رخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہوگئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے۔

حدیث باب

اب حدیث باب میں اگر صحابہ کرامؓ نے منفرداً نماز پڑھی ہو تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور "صلی کل رجل منا علی حیاله" کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رخ کر رکھا تھا تو حدیث باب کا محمل یہ ہے کہ ان کو مخالفتِ امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہوگا، بہر حال حدیث باب شافعیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں۔(۱)

☆☆☆

باب الستر و مایتعلق به

ثوبِ واحد میں نماز پڑھنے کا حکم

" عن عمرو بن ابی سلمةؓ قال: رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم یصلی فی ثوب واحد مشتملاً به، فی بیت ام سلمة، واضعاً طرفیه علی عاتقیه "(رواه الترمذی)

اس روایت کے اندر ثوب واحد یعنی ایک کپڑے میں نماز ادا کرنا مذکور ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرفین کو عاتقین (کندھوں) پر رکھا ہوا تھا، دراصل سترِ عورت ہونا چاہئے صحت صلوٰۃ کے لئے اتنا ہی کافی ہے خواہ وضع طرفین علی العاتقین ہو یا نہ ہو، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے۔

البتہ امام احمدؒ اور بعض سلف کے نزدیک ثوب واحد میں نماز ادا کرتے وقت اگر ثوب کی طرفین

(۱) ملخصاً من درس ترمذی ۲/ ۱۲۰، ۱۲۳، و کذا فی الدر المنضود: ۲/ ۳۹۵، و انعام الباری: ۳/ ۱۳۲

عاتقین پر نہ ہوں تو نماز نہیں ہوگی۔(۱)

ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے" قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :لایصلّینّ احدکم فی الثوب الواحدلیس علی عاتقیه منه شیء". یہ حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغۂ نہی مؤکد استعمال فرمایا، جو حرمت پر دال ہے، اس لئے اس صورت میں جبکہ ثوب کی طرفین عاتقین پر نہ ہوں نماز صحیح نہ ہوگی۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس نہی کو نہی تنزیہی قرار دیتے ہوئے یہ جواب دیا گیا ہے کہ دراصل مقصود چونکہ ستر عورت ہے، اور ثوب واحد میں وہ بغیر وضع طرفین علی العاتقین کے بھی ہو جاتا ہے اس لئے فساد صلوٰۃ کا حکم تو نہیں لگایا جائیگا، البتہ چونکہ عدم وضع علی العاتقین میں کشف عورت کا احتمال ہر وقت رہتا ہے اس لئے اس کو مکروہ تنزیہی کہا جائیگا، چنانچہ "مَن صلّی فی ثوب واحد فلیخالف بین طرفیه" میں بھی یہی مضمون ادا کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ یہ اس وقت ہے جبکہ چادر وسیع اور گنجائش والی ہو، ورنہ اگر چھوٹی ہے تو حقوین پر جیسے قمیص کے ساتھ تہبند باندھا جاتا ہے، باندھ کر نماز ادا کی جائے گی۔(۲)

"سدل فی الصلوٰۃ" کا حکم

"عن أبی هریرةؓ قال : نهی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم عن السدل فی الصلوٰة "(رواه الترمذی)

سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں:

(۱)......ایک یہ کہ چادر یا رومال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین (کندھوں) پر رکھ کر جانبین کو نیچے چھوڑ دیا جائے۔

(۲)......دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ کر ہاتھوں کو اندر داخل کر لیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع و سجود ادا کئے جائیں۔

(۳)......سدل کی تیسری تفسیر اسبال ازار الی تحت الکعبینؓ کے ساتھ کی گئی ہے۔(۳)

(۱) شرح الطیبی : ۲/۲۶۵

(۲) لمعات التنقیح : ۲/۲۱۹، والدر المنضود : ۲/۱۷۱

(۳) مرقاۃ المفاتیح : ۲/۲۳۶

سدل کا حکم

سدل فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے سدل کی کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالت صلوٰۃ میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی۔

پھر امام احمدؒ کے نزدیک اگر سدل قمیص کے اوپر ہو رہا ہو، یعنی قمیص پہن کر اس پر چادر یا رومال بیچا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، گویا امام احمدؒ کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوب واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے نمازی کی نظر اپنی شرمگاہ پر پڑنے کا اندیشہ ہے، اور یہ مکروہ ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دارومدار خلاف معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی القمیص اور سدل علی الازار بھی مکروہ ہوگا، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا بھی یہی مسلک ہے۔(۱)

''عقص فی الصلوٰۃ'' کا حکم

"عن ابی سعید المقبری انه رای ابا رافع مولی النبي صلی الله علیه وسلم مرّ بحسن بن علي، وهو يصلي قائماً وقد غرز ضفرة في قفاه فحلّها أبو رافع ...الخ" (رواہ ابوداؤد)

" عقص " کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے بالوں کو بجائے ارسال کے پیچھے ان کا جوڑا باندھ لے جس طرح عورتیں باندھ لیا کرتی ہیں، اور اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے حالتِ عقص میں نماز پڑھی تو اس کی نماز واجب الاعادہ ہے۔

جبکہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ''عقص فی الصلوٰۃ'' مکروہ ہے۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی کراہت اس صورت میں ہے جبکہ عقص نماز سے پہلے نماز ہی کی نیت سے کرے، اور اگر پہلے سے ہو تب کوئی مضائقہ نہیں، لیکن یہ کراہت مردوں کے حق میں ہے عورتوں کے حق میں نہیں اس لئے کہ ان کے بال واجب الستر ہیں، اور مردوں کے حق میں کراہت اس لئے ہے کہ اس صورت میں بالوں کو سجود سے محروم رکھنا ہے، مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر مروی

(۱) عرف الشذی: ۱۲۸/۲، وکذا فی الدر المنضود: ۱۷۷/۲، ونفحات التنقیح: ۲۲۳/۲

ہے کہ آدمی جب سجدہ کرتا ہے تو اس کے بال بھی سجدہ کرتے ہیں، اور ہر بال کے بدلے میں اجر ملتا ہے۔(۱)

صلوٰۃ فی النعال کا حکم

"عن سعيدبن يزيدأبي سلمة قال: قلتُ لأنس بن مالكؓ: أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في نعليه ؟قال: نعم" (رواه الترمذي)

اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین یعنی جوتے پہن کر نماز پڑھنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان سے مسجد کے تلوث اور آلودہ ہونے کا امکان نہ ہو، بلکہ امام ابوداؤدؒ نے اپنی سنن میں ایک حدیث نقل کی ہے "عن شداد بن أوس عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم". معجم طبرانی کی روایت میں الفاظ یہ ہیں "صلّوا في نعالكم ولا تشبهوا باليهود".

ان احادیث کی بناء پر بعض حنابلہ اور اہل ظواہر نے جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی استحباب کا قول نقل کیا گیا ہے۔

لیکن جمہور فقہاء حنفیہ وشافعیہ ومالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے تلوث کا اندیشہ نہ ہوں، اور جوتے پاک ہوں۔

جہاں تک حضرت شداد بن اوسؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں یہ واضح کردیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مخالفت یہود کی غرض سے دیا جارہا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا، اور آج کل یہود ونصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں، اس لئے مخالفت کا تقاضا خلع نعال یعنی جوتے اتارنا ہے۔(۲)

اس کے علاوہ اول تو عہد رسالت میں عموماً ایسے چپل پہنے جاتے تھے، جو سجدے میں پاؤں کی انگلیاں زمین پر ٹکنے سے مانع نہ ہوتے تھے، دوسرے مسجد نبوی کا فرش پختہ نہیں تھا، تیسرے سڑکوں پر نجاست نہ ہوتی تھی، اور جوتوں کو پاک رکھنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس کے برعکس آج یہ باتیں نہیں رہیں، اس لئے اب ادب کا تقاضا یہی ہے کہ جوتے اتار کر نماز پڑھی جائے، چنانچہ ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح

(۱) الدر المنضود: ۲/۱۷۸

(۲) راجع لتحقيق هذه المسئلة، فتح الملهم: ۲/۱۲۷

زمانے ہے، علاوہ آیت قرآنی " فاخلع نعلیک إنک بالواد المقدس طوی " سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کہ مقدس مقامات پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اصلاً حکم زیادہ سے زیادہ اباحت کا تھا، لیکن مخالفت یہود کے عارض سے اس کا حدیث میں امر کیا گیا، اب جبکہ عارض باقی نہیں تو حکم بھی باقی نہیں۔(۱)

ثوب متصل پر سجدہ کرنے کا حکم

" عن انس بن مالکؓ قال: کنّا إذا صلینا خلف النبي صلی اللّٰه علیه وسلم بالظهائر سجدنا علی ثیابنا اتّقاء الحر " (رواه الترمذي)

ثوب متصل پر یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ نمازی نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو سجدہ کرنے کا کیا حکم ہے؟
اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک شدت گرمی یا شدت سردی کی وجہ سے نمازی کا ثوب متصل پر نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ ثوب متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔

حدیث باب کا ظاہر امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔

نیز حضرت انسؓ کی روایت سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے " قال: کنا نصلي مع النبي صلی اللّٰه علیه وسلم في شدة الحر فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكن وجهه من الأرض بسط ثوبه فسجد علیه ".

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " إن النبي صلی اللّٰه علیه وسلم صلی في ثوب واحد یتقي بفضوله حر الأرض وبردها ".

امام شافعیؒ نے اس قسم کی روایات کو تاویل کر کے ثوب منفصل پر محمول کیا ہے، لیکن یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں۔(۲)

عورت کے ظہر قدمین کا ستر واجب ہے یا نہیں؟

" عن أم سلمةؓ أنها سألت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: أتصلي المرأة في درع

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۱۳۸، وانظر أیضاً، نفحات التنقیح: ۲/ ۳۲۵

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۳۲۱

خمار لیس علیها إزار؟ قال: إذا کان الدرع سابغاً یغطي ظهر قدمیها " (رواہ ابوداؤد)

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے ظہر قدمین کا ستر واجب ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اسی کے قائل ہیں۔

اور مشائخ حنفیہ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس کو عورۃ کہتے ہیں جبکہ بعض حضرات اس کے عورت ہونے کے قائل نہیں ہیں، صاحب ہدایہ نے اسی کو اصح قرار دیا ہے، فتاویٰ قاضیخان میں مذکور ہے کہ صحیح یہ ہے کہ ربع قدم کا انکشاف اور کھلنا صحتِ صلوٰۃ سے مانع ہے، جیسا کہ باقی دوسرے اعضاء جن کو عورۃ کہا گیا ہے، ان کا یہی حکم ہے، مگر قاضیخان کے مقابلہ میں صاحب ہدایہ کی رائے ہی کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔(۱)

☆☆☆

باب مالایجوز من العمل فی الصلوٰۃ ومایُباح منه

نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینے کا حکم

"عن صهیبؓ قال: مررتُ برسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وهو یصلي فسلّمتُ علیه فردّ إليّ إشارةً...الخ "(رواہ الترمذي)

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سلام کا جواب الفاظ کے ساتھ دینا جائز نہیں۔

البتہ حضرت حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک اس کی بھی گنجائش ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب مفسدِ صلوٰۃ نہیں۔

بلکہ امام شافعیؒ اسے مستحب کہتے ہیں، اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ بلا کراہت جائز کہتے ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

(۱) لمعات التنقیح: ۲/۲۲۳، وکذافی البذل المجهود: ۲/۱۹۹، والکوکب الدری: ۲/۲۶۱

جبکہ احناف کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے واقعہ سے ہے کہ جب وہ حبشہ سے واپس آکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لائے تو اس وقت آپ نماز میں مشغول تھے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں "فسلمتُ علیه فلم یردّ علیّ".

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ابتداءِ اسلام کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جبکہ نماز میں اس قسم کی حرکات جائز تھیں، گویا حضرت ابن مسعودؓ کا واقعہ اس کے لئے ناسخ کی سی حیثیت رکھتا ہے، امام طحاویؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے ساتھ ردِ سلام بالاشارہ بھی منسوخ ہوگیا۔(۱) واللہ اعلم

اختصار فی الصلوٰۃ کا حکم

"عن ابی هریرةؓ قال نهیٰ رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الاختصار فی الصلوٰة، قال ابو داؤد: یعنی یضع یده علی خاصرته" (رواه ابو داؤد)

اختصار فی الصلوٰۃ مکروہ ہے، البتہ اس کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں:

(۱)...... بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءۃ مراد ہے۔

(۲)...... بعض نے کہا کہ اس سے مخصرہ یعنی لاٹھی کا سہارا لینا مراد ہے۔

(۳)...... بعض نے کہا کہ اس سے اختصار فی ارکان الصلوٰۃ مراد ہے، یعنی تعدیلِ ارکان کو ترک کرنا۔

(۴)...... بعض نے کہا کہ اس سے اختصار فی القراءۃ مراد ہے، یعنی اولِ سورت سے یا آخرِ سورت سے ایک یا دو آیتیں پڑھنا۔

(۵)...... بعض نے کہا کہ اس سے اختصار عن قراءۃ آیۃ السجدۃ مراد ہے، یعنی باقی سورت کو پڑھا جائے اور آیتِ سجدہ کو ترک کیا جائے۔

(۶)...... بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخاصرۃ (یعنی کوکھ یا پہلو پر ہاتھ رکھنا) مراد ہے۔

یہ آخری قول ہی زیادہ راجح اور جمہور محدثین وفقہاء کا مختار ہے۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۱۲۷، وکذا فی البذل المجہود: ۲/ ۳۳۳، ۳۳۸، ولمعات التنقیح: ۲/ ۵۲۶

پھر اس آخری قول کے مطابق نہی (کراہتِ تحریمی) کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں جن میں قوی ترین وجہ یہ ہے کہ ابلیس مردود ہونے کے بعد زمین پر اسی ہیئت کے ساتھ اترا تھا، بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ جہنمیوں کی ہیئت استراحت ہوگی، ان دونوں وجوہ کا تقاضا یہ ہے کہ یہ ہیئت صلوٰۃ اور خارجِ صلوٰۃ دونوں میں مکروہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ ہیئت خشوع وخضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس میں یہود کی مشابہت ہے، جبکہ بعض کہتے ہیں کہ مصیبت زدہ لوگ ماتم میں کھڑے ہو کر اس طرح کوکھ پر ہاتھ رکھ لیا کرتے ہیں۔(۱) واللہ اعلم

نماز میں اجابتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم

"عن ابی سعید بن المعلّٰی قال: کنتُ أصلي في المسجد، فدعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم أجبه، فقلت: يارسول الله! إني كنتُ أصلي، فقال: ألم يقلِ الله: " استجيبوا لِلّٰه وللرسول إذادعاكم لمايحييكم " ...إلخ "(رواه البخاري)

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی شخص کو پکاریں اور وہ نماز کی حالت میں ہو تو اسے آپ کی پکار میں لبیک کہنا چاہئے لیکن اس لبیک کہنے سے اس شخص کی نماز باطل ہو جائے گی یا نہیں؟

اس میں حنفیہ، مالکیہ اور حضرات شافعیہ کے دو دو قول ہیں:

مالکیہ اور شافعیہ کا راجح قول عدم الفساد ہے اور یہی حنابلہ کا مسلک ہے۔

حنفیہ کے یہاں مشہور فساد کا قول ہے امام طحاویؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں نماز فاسد نہیں ہوگی اور یہی راجح معلوم ہوتا ہے۔(۲)

☆☆☆

(۱) راجع، درس ترمذی: ۱۲۹/۲، ولمحات التنقیح: ۵۳۶/۲، والدر المنضود: ۳۲۴/۲، وفتح الملهم: ۲۹۲/۳ باب كراهة الاختصار في الصلوٰة.

(۲) كشف الباري، كتاب التفسير، ص: ۸ منسوباً إلى أوجز المسالك: ۸۸/۲، وكذا في الدر المنضود: ۱۰۵/۲

باب السهو فی الصلوٰۃ

سجدۂ سہو قبل السلام اولیٰ ہے یا بعد السلام؟

" عن عبدالله بن بحينةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قام في صلوٰة الظهر وعليه جلوس فلمّا أتم صلوٰته سجد سجدتين يكبّر في كل سجدة وهو جالس قبل ان يسلّم... الخ "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں؟

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل السلام ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر سجدۂ سہو نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہے، تو سجدۂ سہو قبل السلام ہوگا، اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو بعد السلام ہوگا، ان کے مسلک کو یاد رکھنے کے لئے اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ "القاف بالقاف والدال بالدال" یعنی "القبل بالنقصان والبعد بالزيادة ".

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کی جن صورتوں میں سجود قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا، مثلاً حدیث باب میں قعدۂ اولیٰ کے ترک پر، اور جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد السلام ثابت ہے ان صورتوں میں بعد السلام پر عمل ہوگا، مثلاً چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیر دینے کی صورت میں، كما في حديث ذي اليدين (۱)، اور جن صورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق قبل السلام سجود ہوگا۔

امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ جس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہ ہو وہاں وہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق "القاف بالقاف والدال بالدال" پر عمل کرتے ہیں۔

بہرحال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدۂ سہو قبل السلام کے قائل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ ہر صورت میں بعد السلام پر عمل کرتے ہیں، یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل

---

(۱) لان فيه " فصلى اثنتين اخريين ثم سلم ثم كبر فسجد... الخ ".

السلام اور بعد السلام دونوں طریقے ثابت ہیں، اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن بحینہؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدہ اولیٰ چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بیانِ جواز پر محمول ہے۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱)......ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے، "إن النبي صلى الله عليه وسلم صلّى الظهر خمساً فقيل له: أزيد في الصلوٰة أم نسيت؟ فسجد سجدتين بعدما سلّم".

(۲)......ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی حدیث ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَن شكّ في صلوته فليسجد سجدتين بعدما يسلّم".

حنفیہ کے دلائل کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ حنفیہ کے دلائل میں قولی حدیث بھی ہے اور فعلی بھی، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی حدیث ہے (جو جواز پر محمول ہے) لہٰذا حنفیہ کے دلائل راجح ہوں گے۔(۲)

زائد رکعت ملا لینے کا حکم

"عن عبد الله بن مسعودؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم صلّى الظهر خمساً فقيل له: أزيد في الصلوٰة أم نسيتَ؟ فسجد سجدتين بعدما سلّم" (رواه الترمذي)

اگر کوئی شخص چوتھی رکعت سے فارغ ہو کر پانچویں رکعت اس کے ساتھ ملا لے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ چوتھی رکعت میں بقدرِ تشہد بیٹھ چکا ہو، اس صورت میں بالاتفاق اس کی نماز درست ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چوتھی رکعت پر بالکل ہی نہ بیٹھا ہو، اس صورت میں اختلاف ہے۔

---

(۱) انظر لتفصيل المذاهب، سنن الترمذي: ۱/۸۹، ۹۰، وفتح الملهم: ۳/۲۱۷، أقوال العلماء في أن سجود السهو يكون بعد السلام أو قبله؟

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/۱۳۱، وكذا في نفحات التنقيح: ۲/۵۴۳

حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز فرض نہ رہے گی، بلکہ نفل ہو جائے گی، اور اسے چاہئے کہ ایک رکعت اور ملا کر نوافل کی تعداد چھ کر لے۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سجدۂ سہو کافی ہے، اور نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا۔

یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر میں پانچ رکعتیں پڑھیں اور سجدۂ سہو پر اکتفاء فرمایا، جبکہ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ بالاجماع فرض ہے، الہذا اس کے ترک کی صورت میں فریضہ کی ادائیگی کا کیا سوال ہو سکتا ہے۔

پھر جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت پر بقدر تشہد بیٹھ گئے ہوں گے۔(۱)

سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائیگا یا نہیں؟

"عن عمران بن حصینؓ أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم صلیٰ بھم فسھا فسجد سجدتین ثم تشھّد ثم سلّم" (رواہ الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائے گا یا نہیں؟

چنانچہ بعض حضرات صحابہؓ، ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدۂ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھا جائے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا۔

اور بعض حضرات (حضرت انسؓ، حضرت حسن بصریؒ اور طاؤسؒ وغیرہ) اس کے قائل ہیں کہ سجدۂ سہو کے بعد نہ تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدۂ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہو جائے گی۔

جبکہ جمہور کے نزدیک سجدۂ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے۔

اس مسئلے میں جمہور کا استدلال حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث باب سے ہے۔(۲)

تعدادِ رکعات میں شک ہو تو کیا کرنا چاہئے؟

"عن ابی سعیدؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا صلی أحدکم فلم یدر کیف صلّٰی فلیسجد سجدتین وھو جالس" (رواہ الترمذي)

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۱۴۳، وکذا فی الدر المنضود: ۲/ ۳۸۵

(۲) درس ترمذی: ۲/ ۱۴۴ و کذا فی معارف السنن: ۳/ ۴۹۶، والدر المنضود: ۲/ ۳۷۹، ولمحات التنقیح: ۲/ ۵۴۵

نماز کے دوران اگر تعداد رکعات کے بارے میں کسی کو شک ہو جائے تو ایسی صورت میں کیا کرنا چاہئے؟ اس بارے میں فقہاء کے چار اقوال(۱) ہیں:

(۱)......امام اوزاعیؒ اور امام شعبیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں اعادۂ صلوٰۃ واجب ہے، اِلّا یہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہو جائے۔

(۲)......حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اس پر فقط سجدۂ سہو واجب ہے، خواہ بناء علی الاقل کرے یا بناء علی الاکثر۔

(۳)......ائمہ ثلاثہ کے یہاں ایسی صورت میں بناء علی الاقل واجب ہے، اور ہر اس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے، جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہو سکتی ہے، نیز سجدۂ سہو بھی لازم ہے۔

(۴)......امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر نمازی کو یہ شک پہلی بار پیش آیا ہے تو اس پر اعادہ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے، تو اس پر اعادہ واجب نہیں، بلکہ اسے چاہئے کہ تحری یعنی غور و فکر کرے، اور تحری میں جس طرف گمان غالب ہو جائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بناء علی الاقل کرے، اور آخر میں سجدۂ سہو کرے، نیز بناء علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو۔

اختلاف کی بنیاد

دراصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض روایات میں اعادہ کا حکم ہے، کمافی روایۃ ابن عمرؓ "عن ابن عمرؓ فی الذي لایدري ثلاثاً صلّی أو أربعاً قال: یعید حتی یحفظ". (مصنف ابن ابی شیبۃ: ۲/۲۸)

اور صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے تحری کا حکم معلوم ہوتا ہے "وإذا شک أحدکم في صلوته فلیتحرّ الصواب فلیتم علیه ثم یسلم ثم یسجد سجدتین" (اللفظ للبخاری)

اور بعض روایات میں بناء علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے "إذا شکّ أحدکم في الواحدة والثنین فلیجعلها واحدة وإذا شکّ في الاثنین والثلاث

(۱) راجع للتفصیل، معارف السنن: ۳/۴۹۸، وفتح الملهم: ۳/۱۵۲، اقوال العلماء في أن المصلي إذا شک في صلوته فلم یدر کم صلی ماذا یفعل... إلخ.

فلیجعلها اثنتین "۔

اور بعض روایات میں سجود سہو کا حکم ہے، مثلاً ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوع ہے "ان الشیطان یاتی احدکم فی صلوته فیلبس علیه حتی لایدری کم صلّی فاذا وجد ذلک احدکم فلیسجد سجدتین وهو جالس "۔

مختارات ائمہ

ائمہ ثلاثہ نے ان احادیث میں سے بناء علی الاقل والی احادیث کو اختیار کرلیا، اور سجدۂ سہو کو اس پر محمول کیا ہے۔

امام اوزاعیؒ اور امام شعبیؒ نے استیناف یعنی اعادۂ صلوٰۃ والی حدیث کو لے لیا ہے، اور باقی کو ترک کردیا ہے۔

اور حضرت حسن بصریؒ نے سجود سہو کی حدیث کو اختیار کرلیا ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے ان تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محمل قرار دے کر تمام احادیث میں بہترین تطبیق کردی۔ چنانچہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کو (جس میں اعادہ کا حکم مروی ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، اور تحری کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے، اور بناء علی الاقل کا حکم اس حدیث سے ثابت کیا ہے جو امام ترمذیؒ نے تعلیقاً روایت کی ہے، اور سجدۂ سہو کا حکم حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے ثابت کیا ہے۔

مذہب احناف کی وجہ ترجیح

حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کے مسلک پر تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے مسلک پر استیناف اور تحری کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا۔(۱)

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت

"عن أبی هریرةؓ أن النبی صلی الله علیه وسلم انصرف من اثنتین فقال له ذوالیدین: اقصرت الصلوٰة أم نسیت یارسول الله ؟ فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم : أصدق ذوالیدین ؟ فقال الناس: نعم ... الخ" (رواه الترمذی)

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۱۳۵، ونفحات التنقیح ۲/ ۵۴۰

اس پر اجماع ہے کہ نماز میں کلام اگر قصداً ہو اور اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفسد صلوٰۃ ہے، البتہ صورتِ مذکورہ کے علاوہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کلام فی الصلوٰۃ خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، جہلاً عن الحکم ہو(۱) یا خطاءً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو، بہر صورت مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیاناً ہو یا جہلاً عن الحکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، کما صرّح به النوویؒ.

امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسدِ صلوٰۃ نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے۔

امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو مذاہب ثلاثہ ہی کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام امام کو اتمامِ صلوٰۃ یعنی نماز پوری ہونے کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا۔(۲)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفسد ہونے کے قائل ہیں، اور حدیثِ باب میں مذکور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جہلاً عن الحکم تھا، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے تھی۔

اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ

(۱) یعنی کسی کو یہ معلوم نہ ہو کہ نماز میں بات کرنا ممنوع ہے یا نہیں؟

(۲) راجع لتفصیل المذاهب، معارف السنن: ۵۰۵/۲، ۵۰۸، واوجز المسالک: ۱۶۵/۲، ۱۶۷، وفتح الملهم: ۳۶۵/۳، مبحث فی ان الكلام فی الصلوٰۃ هل یفسد الصلاۃ ام لا ؟ واقوال الائمة فی ذلک وهل یفرق فی الكلام عامداً او ساهیاً او فی الكلام لاصلاح الصلوٰۃ ما ولا یفرق ؟

سلم نے بھی سمجھ کر کلام فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہو چکی ہیں، اور حضرت ذوالیدین بھی یہی سمجھ کر بولے تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کمی ہو گئی ہے۔

حنفیہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کے برخلاف حنفیہ صحاح میں مذکور حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "قال کنّا نتکلّم فی الصلوٰۃ یکلّم الرجل صاحبہ وھو إلی جنبہ فی الصلوٰۃ حتی نزلت "وقوموا للّٰہ قانتین" فأمرنا بالسکوت ونُھینا عن الکلام".

اس روایت میں کلام قلیل وکثیر، نسیان وعمد وغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، مطلقاً کلام ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت ذوالیدین کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ منسوخ ہے اور ناسخ حضرت زید بن ارقمؓ کی مذکورہ حدیث ہے۔(۱)

☆☆☆

باب ما یتعلق بالسنن والنوافل

فجر کی سنتوں کے بعد کلام کرنے کا حکم

"عن عائشۃؓ قالت: کان النبي صلی اللہ علیہ وسلم إذا صلّٰی رکعتي الفجر فإن کانت لہ إلیّ حاجۃ کلّمني وإلّا خرج إلی الصلوٰۃ" (رواہ الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ فجر کی سنتیں پڑھنے کے بعد کلام کرنے سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں یا نہیں؟

چنانچہ امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ فجر کی سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کر لی جائے

(۱) والتفصیل فی درس ترمذی: ۲/ ۱۳۷ – إلی – ۱۳۸، ونفحات التنقیح: ۲/ ۵۳۸، وانعام الباری: ۳/ ۳۸۶

تو اس سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں، در مختار اور البحر الرائق میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے۔

لیکن جمہور حنفیہ کے نزدیک یہ قول مختار نہیں، چنانچہ در مختار ہی میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ ثواب میں کمی آجاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے، اور یہ قول حدیث باب سے ماخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا صلّى ركعتي الفجر فإن كانت له إليّ حاجة كلّمني وإلا خرج إلى الصلوٰة".

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بلا ضرورت بات نہ کرتے تھے، اور ظاہر ہے کہ سنتوں کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہو جائے، اور حضور قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت کرنے سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلا ضرورت کوئی بات چیت نہ ہو، چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔(۱)

فجر کی سنتوں کے وقت دوسرے نفل پڑھنے کا حکم

"عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لاصلوٰة بعد الفجر إلا سجدتين" (رواه الترمذي)

حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ طلوع فجر کے بعد سنتِ فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے۔

امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتیٰ بہ مذہب یہ نقل کیا ہے کہ طلوع فجر کے بعد فرضِ فجر پڑھنے سے پہلے پہلے نفلیں پڑھنے میں کوئی کراہت نہیں۔

نیز امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوعِ فجر کے بعد نوافل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نوافل مکروہ ہیں۔(۲)

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۶۴ ۱

(۲) راجع، معارف السنن للبنوری: ۴/۶۴

دلائل ائمہ

جمہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے جس میں صراحۃً فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا ہے۔

بعض شافعیہ نے نفل پڑھنے کے جواز پر ابوداؤد و نسائی میں حضرت عمرو بن عنبسہ سلمیؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں " قال قلت یارسول الله ا ایّ اللیل اسمع ؟قال: جوف اللیل الآخر، فصلّ ماشئت، فإن الصلوٰة مشهودة مکتوبة حتی تصلی الصبح". (اللفظ لابی داؤد)

لیکن حضرت مولانا بنوریؒ نے معارف السنن میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مسند احمد میں زیادہ تفصیل کے ساتھ آئی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ "قلت ایّ الساعات افضل؟قال: جوف اللیل الآخر، ثم الصلوٰة مکتوبة مشهودة حتی یطلع الفجر، فإذا طلع الفجر فلاصلاة إلّا رکعتین حتی تصلی الفجر". اس سے بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نفل پڑھنے کی اجازت نہیں۔(۱)

فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا حکم

" عن ابی هریرةؓ قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إذا صلی احدکم رکعتی الفجر فلیضطجع علی یمینه "(رواه الترمذی)

فجر کی دو سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لئے لیٹ جانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ لیٹنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سنن عادیہ میں سے تھا نہ کہ سنن تشریعیہ (۲) میں سے یعنی صلوٰۃ اللیل سے تعب و تکان کی بناء پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ دیر آرام فرما لیتے تھے، لہٰذا اگر کوئی شخص اس سنت عادیہ پر عمل نہ کرے تو کوئی گناہ نہیں اور اگر سنت عادیہ کی اتباع کے پیش نظر لیٹ جایا کرے تو موجب ثواب ہے، بشرطیکہ وہ رات کے وقت تہجد میں مشغول رہا ہو، لیکن اس کو سنن تشریعیہ میں سے سمجھنا، لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور اس کے ترک پر نکیر کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں۔

(۱) ملخص از درس ترمذی: ۲/ ۱۶۵

(۲) یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا [illegible]

حنفیہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اضطجاع بعد رکعتي الفجر یعنی فجر کی سنتوں کے بعد لیٹ جانے کو سنت تشریعی قرار دیتے ہیں۔

علامہ ابن حزمؒ اور بعض دوسرے اہل ظاہر نے تو اس میں اتنا غلو کیا کہ اس کو واجب قرار دیدیا۔

بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اضطجاع صحتِ فرض کی شرط ہے یعنی اگر اضطجاع نہ کیا تو فرض بھی صحیح نہ ہوں گے۔

دلائلِ فقہاء

شوافع وغیرہ کا استدلال مذکورہ بالا حدیث باب سے ہے جس میں صیغۂ امر وارد ہوا ہے۔

حنفیہ وجمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ صیغۂ امر کی روایت شاذ ہے اصل میں یہ روایت فعلی تھی اور اس میں صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بیان کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کے اس عمل کو اس طرح بیان فرماتی ہیں "ان النبي صلی اللہ علیه وسلم کان إذا صلی رکعتي الفجر في بیته اضطجع علی یمینه"۔ چنانچہ تمام حفاظ اس اضطجاع کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں، اور صیغۂ امر کوئی روایت نہیں کرتا، اس کو قولی حدیث کے طور پر صیغۂ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبدالواحد بن زیاد متفرد ہیں، اور عبدالواحد بن زیاد اگرچہ رواۃ حسان میں سے ہیں لیکن اعمش سے ان کی روایات متکلم فیہ ہیں۔

اور ان کی یہ روایت اعمش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کرلیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے، لہٰذا ان کی یہ روایت شاذ ہے، اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے، اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے۔(۱)

جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنے کا حکم

"عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إذا أقیمت الصلوٰة فلا صلوٰة إلا المکتوبة" (رواه الترمذي)

ظہر، عصر، مغرب، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجماعی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۱۶۶، وکذا في نفحات التنقیح: ۲/ ۲۶۰

سنتیں پڑھنا جائز نہیں، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیث باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھنا درست ہے، بشرطیکہ جماعت کے بالکل فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔(۱)

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان روایات سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے " ان النبي صلی الله علیه وسلم لم یکن علی شيء من النوافل أشد معاهدة منه علی رکعتین قبل الصبح ".

دوسرے بہت سے صحابہ کرامؓ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی پڑھا کرتے تھے، چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

(۱)......طحاوی میں حضرت نافعؒ فرماتے ہیں "ایقظت ابن عمرؓ لصلوٰة الفجر وقد أقيمت الصلوٰة فقام فصلی الرکعتین".

(۲)......طحاوی ہی میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے " إنه کان یدخل المسجد والناس صفوف في صلوٰة الفجر فیصلی الرکعتین في ناحیة المسجد ثم یدخل مع القوم في الصلوٰة ".

ان آثار کی اسانید صحیح ہیں، اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ کا عمل یہ تھا کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے، اس کے علاوہ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ فجر کی سنتیں آکد السنن ہیں اور فجر میں قراءت بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سنتِ فجر کا حکم حدیثِ باب سے مستثنیٰ ہو تو یہ کچھ بعید نہیں۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعیہ بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں کیونکہ

(۱) لتفصیل هذه المسئلة، معارف السنن: ۴/۷۲

اگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے اور اس میں گھر اور مسجد کی کوئی تفریق نہیں ہے۔(۱)

طلوع شمس سے پہلے فجر کی سنتوں کی قضا پڑھنے کا حکم

"عن قيسٌ قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقيمت الصلوٰة فصليت معه الصبح ثم انصرف النبي صلى الله عليه وسلم فوجدني أصلي فقال: مهلاً يا قيس أصلاتان معاً؟ قلتُ يا رسول الله! إني لم أكن ركعتُ ركعتي الفجر، قال: فلا إذن" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کسی شخص نے فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا ہو تو وہ ان کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسی صورت میں فجر کی سنتیں طلوع شمس سے پہلے پڑھنا جائز ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "فلا إذن" کو "فلا بأس إذن" کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں رہ گئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔(۲)

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فجر کے فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے سنتیں پڑھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں طلوع شمس کا انتظار کرنا چاہئے، اور اس کے بعد سنتیں پڑھنی چاہئیں۔

حنفیہ کی تائید میں وہ تمام احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جو صلوٰۃ بعد الفجر کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں، اور معنًی متواتر ہیں، مثلاً صحیحین میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے " قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا صلوٰة بعد العصر حتى تغرب الشمس ولا صلوٰة بعد صلوٰة الفجر حتى تطلع الشمس".

نیز حنفیہ کی ایک دلیل ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعدما تطلع الشمس".

---

(۱) ملخصًا من درس ترمذی ۲/ ۱۲۸، وکذا فی انعام الباری: ۳/ ۳۲۸، وملحات التنقیح ۲/ ۵۹۲

(۲) والتفصیل فی معارف السنن: ۴/ ۹۲

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں "فلا إذن" کے معنی ہمارے نزدیک "فلا بأس بإذن" نہیں بلکہ "فلا تصلّ إذن" ہے اور یہ توجیہ اگرچہ تبادر کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجوہ سے اس کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں۔(۱)

ظہر کی سنن قبلیہ کتنی ہیں؟

"عن عليٌّ قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر أربعاً وبعدها ركعتين" (رواه الترمذي)

ظہر کی سنن قبلیہ کی تعداد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلیہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ اپنے مشہور قول کے مطابق نیز امام احمدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سنن قبلیہ صرف دو رکعتیں ہیں۔(۲)

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا استدلال ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے "صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها".

جمہور کہتے ہیں کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر دال ہیں، مثلاً:

(۱)...حضرت علیؓ کی حدیث باب۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت " قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من ثابر على اثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة دخل الجنة، أربعاً قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل الفجر".

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۱۰۱، راجع أيضاً: الدر المنضود: ۲/ ۵۲۰

(۲) انظر لهذه المسئلة: معارف السنن للبنوری ۴/ ۱۰۵

جہاں تک امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی مستدل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ظہر کی سنن قبلیہ کا نہیں بلکہ ایک اور نماز کا بیان ہے جسے صلوٰۃ الزوال کہتے ہیں، یہ دو نفلیں تھیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے تھے۔(۱)

صلوٰۃ الضحیٰ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

" عن انس بن مالکؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: مَن صلی الضحیٰ ثنتی عشرۃ رکعۃ بنی اللہ لہ قصراً فی الجنۃ من ذھب "(رواہ الترمذی)

صلوٰۃ الضحیٰ ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوۂ کبریٰ کے بعد زوال سے پہلے کسی وقت پڑھی جائیں جس کو اردو میں چاشت کی نماز کہتے ہیں، تہجد کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے دو سے لے کر بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

البتہ اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے، بعض اسے بدعت قرار دیتے ہیں بعض سنت اور بعض مستحب۔(۲)

حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر مؤکدہ ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی، چنانچہ ترمذی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ حتی نقول لا یدع ویدعھا حتی نقول لا یصلی".

حضرت عائشہؓ کی روایات

حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الضحیٰ کا اثبات ہے: "عن عائشۃؓ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ اربعاً ویزید ماشاء اللہ " .(رواہ مسلم)

اور دوسری روایت میں نفی ہے: "عن عائشۃؓ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سبحۃ الضحیٰ وانی لأسبحھا " .(مصنف ابن ابی شیبہ)

لیکن ان دونوں روایتوں میں تطبیق یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ نماز حضرت عائشہؓ کے سامنے

(۱) ملخصاً من درس ترمذی : ۲/ ۱۷۳ ، وکذا فی إنعام الباری : ۳/ ۱۱۹ ، ونفحات التنقیح : ۲/ ۱۳۱

(۲) راجع لتفصیل المذاھب ، نفحات التنقیح : ۲/ ۲۲۲ ، وفتح الباری : ۳/ ۵۵

نماز پڑھتے تھے، بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کا علم ہوا تھا لہٰذا نفی اپنی رؤیت کے اعتبار سے ہے اور اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔(۱)

نماز میں تطویل قیام افضل ہے یا تکثیرِ رکعات؟

"عن جابرؓ قال: قیل للنبي صلی اللہ علیہ وسلم: أیّ الصلوٰۃ أفضل؟ قال: طول القنوت" (رواہ الترمذي)

لفظ "قنوت" متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبادت، صلوٰۃ، دعاء، قیام، طولِ قیام، سکوت، یہاں جمہور نے قیام (کھڑے ہونے) کے معنی مراد لئے ہیں۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نماز میں تطویلِ قیام افضل ہے یا تکثیر رکعات؟ یعنی دو رکعت طویل قراءت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا مختصر قراءت کے ساتھ آٹھ رکعات پڑھنا افضل ہے۔(۲)

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ طولِ قیام افضل ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور امام محمدؒ کے نزدیک تکثیرِ رکعات افضل ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک دن میں تکثیرِ رکعات افضل ہے اور رات میں تطویلِ قیام، البتہ اگر کسی شخص نے صلوٰۃ اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہوا ہو تو رات میں بھی تطویلِ قیام کے بجائے تکثیرِ رکعات افضل ہے۔

امام احمدؒ نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا ہے۔(۳)

دلائلِ ائمہ

حنفیہ اور شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حضرت ابن عمرؓ اور ان کے ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال ترمذی میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں **"سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ما من عبد یسجد للہ سجدۃً إلا رفعہ اللہ بها درجۃ وحطّ عنه بها خطیئۃ".**

---

(۱) درس ترمذی: ۲/۲۱۳، وکذا فی نفحات التنقیح: ۲/۴۲۲، والدر المنضود: ۲/۵۳۰

(۲) مرقاۃ المفاتیح: ۲/۲۶۱

(۳) راجع، المجموع شرح المهذب: ۳/۲۶۷، وشرح مسلم للنووی: ۱/۱۹۱، ومعارف السنن: ۳/۳۸۰

لیکن اول تو یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ کی روایت پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مراد لی جاسکتی ہے۔(۱)

رکعاتِ تراویح کتنی ہیں؟

تراویح سنت مؤکدہ ہے، ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم بیس رکعات ہیں۔

البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت میں چھتیس اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مروی ہیں جبکہ ان کی تیسری روایت جمہور ہی کے مطابق ہے۔

پھر اکتالیس والی روایت میں بھی تین رکعتیں وتر کی اور دو نفلیں بعد الوتر کی شامل ہیں اس لئے روایتیں دو ہی ہوئیں ایک بیس رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی۔(۲)

پھر ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس رکعات تراویح پڑھنے کا تھا لیکن وہ ہر ترویحہ کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہل مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں نے اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھا دیں، اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ میں سولہ رکعتیں زیادہ ہوگئیں، اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعاتِ تراویح بیس تھیں، گویا تراویح کی بیس رکعات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ، ان کے متبعین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین اس سلسلہ میں جمہور امت سے اختلاف کر کے آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں۔(۳)

غیر مقلدین کا استدلال

صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "ماكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدىٰ عشرة ركعة". ان کا کہنا یہ ہے کہ اس حدیث میں گیارہ رکعات پڑھنے کا ذکر ہے، اور ان میں آٹھ رکعتیں تراویح کی ہیں اور تین رکعتیں وتر کی۔

(۱) درس ترمذی ۲/ ۱۳۰، وانظر ایضاً، البذل المجهود: ۲/ ۳۱۳، ونفحات التنقیح: ۲/ ۳۵۷

(۲) انظر لتفصیل المذاهب، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ۱/ ۱۵۲

(۳) انظر لملهم ودلائلهم، تحفة الأحوذي: ۲/ ۷۲

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے، کیونکہ غیر رمضان کا لفظ اس میں صراحتاً مذکور ہے۔

دلائل جمہور

حضرات جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)...... مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں " کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلاث وعشرین رکعةً ".

(۲)...... نیز سنن کبریٰ بیہقی میں حضرت سائب بن یزیدؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں " کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطابؓ فی شهر رمضان بعشرین رکعةً وکانوا یقومون بالمائتین وکانوا یتوکؤون علی عصیهم فی عهد عثمان من شدة القیام ".

ان احادیث میں بیس رکعات تراویح پڑھنے کا ذکر ہے، اور یہ بیس رکعتیں حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں، اس وقت صحابہ کرامؓ کی بڑی تعداد موجود تھی، ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؒ اسی پر عمل کرتے چلے آئے، یہ اس کی دلیل ہے کہ بیس رکعات پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ اگر تنہا صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کافی ہے،(۱) کیونکہ اگر بیس رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ بدعات کا دشمن کون ہو سکتا تھا؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر جان دینے والے صحابۂ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کر سکتے تھے؟ یقیناً ان حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل موجود تھا خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو، اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے " المطالب العالیة " میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے " إن رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یصلی فی رمضان عشرین رکعةً والوتر ". یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بناء پر اس میں قوت آجاتی ہے۔(۲)

(۱) آنحضرت ﷺ کا ارشاد " فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین " حضرت عمرؓ کے عمل کے قابل تقلید ہونے کی دلیل ہے نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے " قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اقتدوا باللذین من بعدی أبی بکر وعمر ".

(۲) ملخص از درس ترمذی: ۵۳۸/۲، ونفحات التنقیح: ۲۰۶/۲، وراجع للتفصیل، الدر المنضود: ۵۵۹/۲۔

رات کی نفلوں کو دو دو کر کے پڑھنا افضل ہے یا چار چار؟

"عن ابن عمرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: صلوٰة الليل مثنىٰ مثنىٰ... إلخ" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ رات میں نفل نماز کو ادا کرتے وقت دو دو رکعت کی نیت باندھنا افضل ہے یا چار چار رکعت کی؟

چنانچہ جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔
لیکن امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعات کر کے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔(۱)

دلائلِ فقہاء

جمہور اور حضرات صاحبینؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔
امام ابوحنیفہؒ کا استدلال صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتی ہیں "ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً لاتسال عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً فلاتسال عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً (اللفظ للبخاري).
لیکن جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ چار چار رکعتیں آپ دو دو سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔
حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی کوئی دلیل نہ مل سکی البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن مسعودؓ کا ایک اثر مروی ہے جس سے وہ استدلال کر سکتے ہیں" من صلى أربعاً بتسليمة بالليل عدلن بقيام ليلة القدر".

---

(۱) اس اختلاف کی تفصیل یوں ہے کہ امام شافعیؒ دن اور رات دونوں میں دو دو رکعت ادا کرنے کو افضل کہتے ہیں۔
امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ صلوٰۃ اللیل میں مثنیٰ مثنیٰ اور صلوٰۃ النہار میں اربع اربع کی افضلیت کے قائل ہیں۔
جبکہ امام ابوحنیفہؒ دن اور رات دونوں میں چار چار رکعات ادا کرنے کو افضل کہتے ہیں۔ (انظر، لمعات التنقیح: ۱/۱۱۲، ونفحات التنقیح: ۲/۵۹، والرأي النجيح في عدد ركعات التراويح للشيخ العلام رشيد أحمد الگنگوهي، ومصابيح التراويح: (فارسی) لحجة الإسلام محمد قاسم النانوتوي وتحقيق التراويح للشيخ المطري رعايت الله.

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ " اربع قبل العشاء " پر محمول ہے، نہ کہ صلوٰۃ اللیل پر۔

چنانچہ دلیل کے اعتبار سے جمہور ہی کا مسلک راجح ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور متاخرین نے فتویٰ بھی اسی پر دیا ہے۔(۱)

مسئلۂ صفاتِ متشابہاتِ باری تعالیٰ

"عن ابی هريرةؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ينزل الله تبارك وتعالىٰ إلى السماء الدنيا كل ليلة ... إلخ "(رواه الترمذي)

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے ''نزول'' یا کوئی اور ایسا فعل ثابت کیا گیا ہو جو بظاہر حوادث یعنی مخلوقات کی صفت ہے۔(۲)

اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں۔

پہلا مذہب

پہلا مذہب مشبہہ کا ہے جو ان الفاظ کو ان کے ظاہر اور حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ (معاذ اللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کے لئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں، یہ مذہب باطل محض ہے، اور جمہور اہل سنت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

دوسرا مذہب

دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول (یعنی حدیثِ باب) اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے، یہ مذہب بھی باطل محض ہے۔

تیسرا مذہب

تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے، جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں، ''نزول'' کے ظاہری معنی جو تشبیہ کو مستلزم ہیں وہ تو مراد نہیں، باری تعالیٰ کے لئے ''نزول'' کو نصوص کی اتباع

---

(۱) درس ترمذی ۲: ۱۷۸/۲، و کذا فی تقریر بخاری: ۳۸/۲ و نفحات التنقیح: ۲۵۹/۲

(۲) چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث مرفوع میں ارشاد ہے "قال الله عز وجل: إذا تقرب عبدي مني شبرا تقربت منه ذراعاً وإذا تقرب مني ذراعا تقربت منه باعاً وإذا أتاني يمشي أتيته هرولة".

کرتے ہوئے ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنی مراد اور اس کی کیفیت کے بارے میں توقف وسکوت کیا جائے گا، اور اس میں غور وخوض نہیں کیا جائے گا، ان حضرات کو "مفوضہ" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

چوتھا مذہب

چوتھا مذہب متکلمین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہر مفہوم ہرگز مراد نہیں، کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، لیکن ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً "نزول" سے مراد "نزول رحمت" یا "نزولِ ملائکہ" ہے، ان حضرات کو "مؤوِّلہ" کہتے ہیں، اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان الفاظ کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو لغۃً اور استعمالاً بے تکلف ہوتی ہے، اور بعض حضرات دور از کار تاویلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔(۱)

مذہب راجح

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذہب تو باطل ہیں، اور علماء اہل حق میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہوا، البتہ اہل حق کے درمیان "تفویض" اور "تاویل" کا اختلاف جاری رہا ہے، محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور متکلمین کا تاویل کی طرف، اور بعض محدثین نے دونوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تاویل ممکن ہو وہاں تاویل اختیار کر لی جائے، اور جہاں بے تکلف تاویل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔(۲)

☆☆☆

باب الوتر

وتر واجب ہے یا سنت؟

"عن علیؓ قال: الوتر لیس بحتم کصلوتکم المکتوبۃ ولکن سنّ رسول اللہ

(۱) والتفصیل فی معارف السنن ۴/۱۳۴، وفتح الملہم ۲/۱۹۹، بیان معنی نزول الرب تبارک وتعالیٰ والرد علی القائلین بالجہۃ والتشبیہ وغیرہم من المعتزلۃ والخوارج

(۲) ملخصاً من درس ترمذی ۲/۱۸۱، وکذا فی انعام الباری ۳/۳۱۴، ونفحات التنقیح ۲/۱۷۷، وتکملۃ فتح الملہم ۵/۲۹۲، کتاب القدر، مسألۃ صفات اللہ تعالیٰ المتشابہۃ

صلی اللہ علیہ وسلم، قال: إن الله وتر يحبّ الوتر فاوتروا يا أهل القرآن " (رواه الترمذي)

صلوٰۃ الوتر کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے یا سنت؟

ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ کے نزدیک وتر واجب نہیں، محض سنت ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔(۱)

دلائل احناف

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)......ابوداؤد میں معروف روایت ہے "عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا، الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا، الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا ".

اس حدیث میں وتر کے لئے "حق" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، اور لفظِ حق "واجب" کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اور اس حدیث میں یہی معنی مراد ہیں، چنانچہ حضرت ابوایوبؓ کی روایت مرفوعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں" الوتر حق واجب على كل مسلم ".

(۲)......دار قطنی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَن نام عن وتره أو نسيه فليصله إذا أصبح أو ذكره ". اس میں نماز وتر کی قضاء کا حکم دیا گیا ہے اور قضاء کا حکم واجبات میں ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔(۲)

(۳)......حضرت علیؓ کی حدیثِ باب میں "فاوتروا يا أهل القرآن " فرمایا گیا ہے، یہ صیغۂ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔(۳)

دلائل جمہور

وتر کے سنت ہونے پر حضرات جمہور کے دلائل یہ ہیں:

---

(۱) راجع، الهداية: ۱/۱۴۴

(۲) اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ وتر کی قضاء واجب ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضا بھی واجب ہے ان کا استدلال حدیث مذکورہ سے ہے جو وجوب قضاء پر صریح ہے۔
اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اس لئے اس کی قضا بھی نہیں ان کے پاس کوئی خاص دلیل نہیں ہے وہی دلائل ہیں جو عدم وجوب وتر کے لئے ہیں، اور احناف کی طرف سے جوابات بھی وہی ہیں۔

(۳) راجع لمزيد أدلة وجوب الوتر، فتح الملهم: ۳/۱۴۱، أدلة وجوب الوتر وكما الورد عليها من لم [illegible]۔

(۱)...... پہلا استدلال حضرت علیؓ کے اس ارشاد سے ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے کہ "الوتر لیس بحتم کصلوٰتکم المکتوبة ولکن سنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم".

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے، اور وجوب کے ہم منکر نہیں۔

(۲)...... ان حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو وتر تو ابع عشاء میں سے ہے لہٰذا اس کو مستقلاً شمار نہیں کیا گیا، دوسرے پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔(۱)

وتر کی تعدادِ رکعات میں اختلافِ فقہاء

وتر کی تعدادِ رکعات کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک رکعت سے لے کر سات رکعات تک جائز ہے اس سے زیادہ نہیں اور عام طور سے ان حضرات کا عمل یہ ہے کہ دو سلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات متعین ہیں اور وہ بھی ایک سلام کے ساتھ، دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔(۲)

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں " اوتر برکعة " سے لے کر " اوتر بسبع " تک کے الفاظ مروی ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱)...... صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں "ما کان صلوۃ رسول

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۱۸۶، وکذا فی لمحات التنقیح: ۲/ ۶۸۵، وانعام الباری: ۴/ ۱۸۸، ۱۹۶

(۲) راجع للتفصیل، معارف السنن: ۴/ ۲۱۸، وفتح الملہم: ۴/ ۱۵۳، اقوال العلماء فی ان الوتر رکعة واحدة او ثلاث رکعات...الخ

الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً فلا تسال عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً فلاتسال عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً ...إلخ (اللفظ للبخاری) اس میں صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعتیں تہجد سے الگ پڑھا کرتے تھے۔

(۲)......ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث مروی ہے "قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الوتر ب " سبح اسم ربک الأعلى " و " قل ياأيها الكفرون " و " قل هو الله أحد " في ركعة ركعة ".

یہ احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں۔

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ روایات میں "إيتار بركعة " سے لے کر " إيتار بثلث عشرة ركعة " بلکہ (إيتار بسبع عشرة ركعة) تک ثابت ہے، لہٰذا جن روایات میں "إيتار بتسع " یا "إيتار بأحد عشر ركعة " یا "إيتار بثلث عشرة ركعة " وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں ایتار سے مراد پوری صلوٰۃ اللیل ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں، اور باقی تہجد کی، حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہے، وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی۔(۱) واللہ اعلم

وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں یا دو سلاموں کے ساتھ؟

وتر کے بارے میں ایک مسئلہ یہ بھی اختلافی ہے کہ وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں یا دو سلاموں کے ساتھ؟

اس بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وتر کی تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، یہ حضرات دلیل پیش کرتے ہیں کہ تثلیثِ وتر کی جو روایات اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں۔

ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک پیچھے گذر چکا کہ ان کے یہاں وتر ایک رکعت سے لے کر سات رکعات تک

(۱) ملخصاً من درس ترمذی ۲/ ۱۹۲، وكذا في إنعام البارى: ۳/ ۱۹۰، ونفحات التنقيح: ۲/ ۱۹۱

جائز ہے البتہ عام طور پر وہ حضرات دو سلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

اس بارے میں ان حضرات کے پاس کوئی صحیح یا صریح حدیث موجود نہیں ہے، اور نہ ہی یہ صحابہ کرام کا معمول رہا ہے، البتہ صحابہ کرامؓ میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے، اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا، چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے یہ عمل آنحضرتؐ سے سیکھا ہو یا آپؐ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں "الوتر رکعة من اخر اللیل"۔ لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے گی اور چونکہ تین رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں، لہٰذا دونوں میں انہوں نے تطبیق اس طرح دی کہ یہ تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ پڑھی جائیں، لہٰذا یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے۔

اس کے برخلاف حنفیہ "الوتر رکعة من اخر اللیل" کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے، حنفیہ کا بیان کردہ مطلب و توجیہ اور مسلک کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

مسلکِ احناف کی تائید کے دلائل

(۱)..... حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "الوتر رکعة من اخر اللیل" والی حدیث کے راوی ہیں اس کے باوجود وہ وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے "الوتر رکعة من اخر اللیل" کا مطلب وہی سمجھے جو حنفیہ نے بیان کیا۔

(۲)..... حضرت عائشہؓ "اعلم الناس بوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" تھیں اور ان کی روایات میں وتر کی تین رکعتوں کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا۔

(۳)..... نماز مغرب کو وتر النہار کہا گیا ہے اور نماز وتر کو وتر اللیل۔ لہٰذا اگر اس کو مغرب پر قیاس کیا جائے تو بھی تین رکعات بسلام واحد ثابت ہوتی ہیں۔

(۴)...حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے۔(۱)

قنوت فی الوتر کے بارے میں اختلافی مسائل

" قال الحسن بن عليؓ: علّمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر، اللّهم اهدني فيمن هديت ...إلخ "(رواه الترمذي)

قنوت فی الوتر کے بارے میں تین مسائل مختلف فیہ ہیں۔

مسئلہ اولیٰ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوتِ وتر پورے سال مشروع ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں مشروع ہے، باقی دنوں میں نہیں۔

جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصفِ اول میں مشروع ہے۔(۲)

دلائلِ ائمہ

شافعیہ وغیرہ کا استدلال ترمذی میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے "إنه كان لايقنت إلّا في النصف الأخر من رمضان".

جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث باب سے ہے " علّمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر ...الخ ". اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت وتر ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس قنوت سے مراد قیام طویل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں جس قدر طویل قیام فرماتے تھے اتنا عام دنوں میں نہ فرماتے تھے)۔(۳)

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی ۲/ ۱۹۸

(۲) راجع، معارف السنن: ۴/ ۲۲۱، والتعلیق الصبیح: ۲/ ۱۰۲

(۳) ... من ترمذی ۲/ ۲۰۷، وکذا فی نفحات التنقیح: ۲/ ۲۰۷

مسئلہ ثانیہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر قبل الرکوع مشروع ہے، یہی مسلک امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن المبارکؒ اور امام اسحاقؒ کا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الرکوع مسنون مانتے ہیں، (ایک قول کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ قنوت قبل الرکوع وبعد الرکوع میں تخییر کے قائل ہیں)۔(۱)

دلائل ائمہ

شافعیہ وغیرہ کا استدلال اس مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ ہی کے اثر سے ہے " إنه كان لا يقنت إلا في النصف الآخر من رمضان و كان يقنت بعد الركوع ".

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے " إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر فيقنت قبل الركوع ".

نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے " إن ابن مسعودؓ و اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقنتون في الوتر قبل الركوع ".

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہ رضی اللہ عنہم بھی، جبکہ مخالفین کے پاس صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے، اور اس کا بھی یہ جواب دیا جا سکتا ہے، کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس میں قنوت سے مراد قیام طویل ہو، كما مر في المسئلة السابقة .(۲)

مسئلہ ثالثہ

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوت وتر کی دعاء "اللهم اهدني فيمن هديت ... الخ " ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک "اللهم إنا نستعينك ... الخ " ہے، اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ فریقین کے نزدیک دونوں دعائیں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت (دعائے قنوت) کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ " اشبه بالقرآن " ہے، بلکہ علامہ سیوطیؒ نے "الاتقان" میں نقل کیا ہے کہ

(۱) انظر لهذه المسئلة ، معارف السنن: ۲۲۲/۴

(۲) درس ترمذی ۲۰۱/۲، و كذا في نفحات التنقيح: ۷۰۰/۲

"سورۃ الخلع والحفد" کے نام سے قرآن کریم کے دو مستقل سورتیں تھیں جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی۔

امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہئے پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ

وہ کلام الناس کی حد تک نہ پہنچے۔(۱)

قنوت فی صلوٰۃ الفجر کا حکم

"عن البراء بن عازبؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقنت في صلوة الصبح والمغرب" (رواه الترمذي)

قنوت فی صلوٰۃ الفجر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت پورے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا فقط استحباب ہے، جبکہ امام شافعیؒ اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ و حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوتِ فجر مسنون نہیں البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی مصیبت نازل ہوگئی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مسنون ہے، جسے قنوتِ نازلہ کہا جاتا ہے۔(۲)

مستدلاتِ ائمہ

شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حنفیہ و حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے "لم يقنتِ النبي صلى الله عليه وسلم إلا شهراً لم يقنت قبله ولا بعده".

نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "إنما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلوة الصبح شهراً يدعو على رِعلٍ و ذكوان".

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز میں ایک خاص مدت تک دعائے قنوت پڑھی ہے اور وہ بھی خاص مصیبت کی وجہ سے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قنوتِ نازلہ پر محمول ہے، اور لفظ

(۱) درس ترمذی: ۲/۲۰۹، راجع لتفصيل المسائل المتعلقة بالقنوت، إعلاء السنن: ۶/۵۷ – إلى – ۹۳

(۲) راجع لتفصيل هذه المسئلة، معارف السنن: ۳/۱۷، ۱۸، والتعليق الصبيح: ۲/۱۰۲، ۱۰۳

"کان" استمرار ودوامی پر دلالت نہیں کرتا۔(۱)

قنوتِ نازلہ کس نماز میں مسنون ہے؟

" عن البراء بن عازبؓ أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت في صلوۃ الصبح والمغرب "(رواہ الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قنوتِ نازلہ صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے یا پانچوں نمازوں میں؟

حنفیہ کے نزدیک قنوتِ نازلہ صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں مسنون ہے۔

دلائلِ ائمہ

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جو صلوٰۃ فجر میں قنوتِ نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے" إنما قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم في صلوٰۃ الصبح شهراً یدعو علیٰ رِعلٍ و ذکوان "۔

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں فجر کے ساتھ مغرب میں بھی قنوتِ نازلہ پڑھنے کا ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قنوتِ نازلہ کی مسنونیت فجر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ دوسری نمازوں میں بھی اس کا پڑھنا مسنون ہے۔

لیکن حضرات حنفیہ کہتے ہیں کہ بیشتر روایات صلوٰۃ فجر میں قنوت نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں، لہٰذا سنیت انہی سے ثابت ہوگی، البتہ حدیث باب سے جو جواز ثابت ہوسکتا ہے، اس کے ہم منکر نہیں۔(۲)

نقضِ وتر کا مسئلہ

"عن طلق بن عليؓ قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لاوِتران في لیلة "(رواہ الترمذي)

یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نماز وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقضِ وتر کے مسئلہ میں جمہور کی

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۱۵۰، وکذا في نفحات التنقیح: ۲/ ۲۰۳ ۔

(۲) درس ترمذی بایضاح: ۲/ ۱۵۳

دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتداء میں فرضِ عشاء کے بعد وتر ادا کر لے اور سو جائے پھر آخر شب میں بیدار ہو کر تہجد پڑھے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی نماز بغیر وتر کے پڑھ لینا درست ہے۔

البتہ امام اسحاقؒ بن راہویہ ایسی صورت میں نقضِ وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کے لئے بیدار ہو کر پہلے ایک رکعت بنیت نفل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ مل کر شفع بن جائے گی اور رات کے شروع میں پڑھا ہوا وتر منقوض ہو جائے گا، لہٰذا ایسے شخص کو صلاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں از سر نو وتر ادا کرنے چاہئیں۔

ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد " اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا " سے ہے، اور اس معاملہ میں ان کا مقتداء حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نقضِ وتر کے قائل تھے۔

لیکن جمہور اس نقضِ وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "لا وتران فی لیلۃ " جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے، اور "اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا " کے امر کو یہ حضرات استحباب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزیؒ نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقضِ وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے (غالبًا " اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا " کی روشنی میں (۱)) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں، یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی اس رائے کی تردید فرمائی، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو وہ ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا۔ (۲) واللہ اعلم

---

(۱) افادہ الاستاذ المحترم رشید اشرف السیفی، دامت برکاتھم العالیۃ۔

(۲) ملخصًا من درس ترمذی: ۲/ ۲۱۰، و کذا فی کشف الباری، کتاب المغازی، ص: ۳۹۰

سواری پر نمازِ وتر پڑھنے کا حکم

"عن سعیدبن یسارؒ قال: کنتُ مع ابن عمرؓ فی سفر فتخلّفت عنه فقال این کنتَ ؟ فقلتُ اوترتُ، فقال الیس لک فی رسول الله اسوةٌ حسنة ؟رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم یوتر علی راحلته "(رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وتر علی الراحلہ یعنی سواری پر وتر پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ وتر علی الراحلہ کو جائز قرار دیتے ہیں، اور حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر علی الراحلہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے، کیونکہ صلوٰۃ وتر واجب ہے لہٰذا راحلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی۔

امام صاحبؒ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک دوسری روایت ہے، جو طحاوی میں مذکور ہے "عن ابن عمرؓ انه کان یصلي علی راحلته ویوتر علی الأرض ویزعم ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یفعل کذلک "۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات (یعنی حدیثِ باب اور حنفیہ کی مستدل حدیث) میں تعارض ہو جاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلوٰۃ اللیل ہے (چنانچہ صلاۃ اللیل پر وتر کا اطلاق احادیث میں مشہور و معروف ہے) اور تہجد علی الراحلہ بالاتفاق جائز ہے۔

اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو "إذا تعارضا تساقطا" پر عمل ہوگا اور قیاس کی طرف رجوع ہوگا (دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ تعارض کے پائے جانے کی صورت میں اوفق بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی) جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے، چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحلہ بطریق اولی ناجائز ہو کیونکہ راحلہ پر نماز نہ صرف قیام سے بلکہ استقبال قبلہ اور بیٹھنے کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے۔(۱)

☆☆☆

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۲۱۳، وکذا فی انعام الباری: ۴/ ۲۰۱

باب الجمعة

جمعہ کے دن ساعتِ اجابت کی تعیین

"عن انس بن مالکؓ عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: التمسوا الساعة التی ترجیٰ فی یوم الجمعة بعد العصر إلی غیبوبة الشمس" (رواہ الترمذی)

جمعہ کے دن ساعتِ اجابت (قبولیت کی گھڑی) کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

ایک جماعت کے نزدیک یہ مبارک ساعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی۔

جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ قیامت تک یہ ساعت باقی ہے۔

پھر خود جمہور میں اس کی تعیین وعدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے، اس بارے میں تقریباً پینتالیس اقوال ہیں، ان پینتالیس اقوال میں سے گیارہ مشہور ہیں اور دو اشہر ہیں۔(۱)

۱- قولِ اول یہ ہے کہ یہ ساعت نمازِ عصر کے بعد سے لے کر غروبِ آفتاب تک کا وقت ہے۔

اس قول کو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ نے اختیار کیا ہے۔

۲- قولِ ثانی یہ ہے کہ جس وقت امام خطبہ کے لئے منبر پر جائے اس وقت سے لے کر نماز کے ختم ہونے تک جو وقت ہوتا ہے یہی ساعتِ اجابت ہے۔ اسی قول کو شافعیہ نے اختیار کیا ہے۔

دلائلِ ائمہ

قولِ اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے۔

اور قولِ ثانی کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے "عن ابي بردة ابن ابي موسیٰ الأشعری قال قال لي عبداللہ بن عمر اسمعت اباک يحدث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم في شان ساعة الجمعة؟ قال قلت نعم اسمعته يقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول هي بين ما ان يجلس الإمام إلی ان تقضی الصلوٰة".

بہرحال دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، لیکن اکثر

(۱) راجع للتفصيل، معارف السنن: ۳/۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، وعمدة القاری: ۳/۳۲۷

حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں، چنانچہ شافعیہ نے مسلم کی روایت کو ترجیح دی ہے اور حنفیہ اور حنابلہ نے ترمذی کی روایت کو ترجیح دی ہے۔(۱)

بہر حال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعاء و ذکر کا اہتمام ہونا چاہئے، ساتھ ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبہ سے لے کر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکانِ دعاء ہو اس کا اہتمام کر لینا چاہئے۔(۲)

غسلِ جمعہ کا حکم

"عن ابن عمرؓ انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: مَن أتى الجمعة فليغتسل" (رواه الترمذي)

جمعہ کے دن غسل کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سمیت جمہور سلف وخلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔

البتہ ظاہریہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔(۳)

دلائلِ فقہاء

قائلین وجوبِ غسل حدیث باب میں "فليغتسل" کے صیغۂ امر سے استدلال کرتے ہیں۔

نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم (اللفظ للبخاری).

جبکہ جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)..... ترمذی میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَن توضا يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل".

(۲)..... حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جمہور کا استدلال ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت

---

(۱) راجع لتفصيل الدلائل، معارف السنن: ۳۰۹/۴، ۳۱۰

(۲) انظر لهذا التفصيل، درس ترمذی: ۲۲۷/۲، والدر المنضود: ۲۰۱/۲، ولمعات التنقیح: ۷۵۸/۲، راجع لمزيد الأقوال في هذه المسئلة، فتح الباری: ۳۴۸/۲

(۳) راجع للبسط، معارف السنن: ۳۲۰/۴، وشرح مسلم للنووی: ۲۷۹/۱

ابوہریرہؓ سے مروی ہے " قال بينما عمر بن الخطاب يخطب الناس يوم الجمعة ، إذ دخل عثمان بن عفانؓ فعرض به عمرؓ فقال: مابال رجال يتأخرون بعد النداء فقال عثمان: يا أمير المؤمنين مازدت حين سمعت النداء أن توضأت ثم أقبلت فقال عمر: وَالوضوء أيضاً! ألم تسمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا جاء أحدكم إلى الجمعة فليغتسل ".

وجہ استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ غسل کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے۔ "وإذ ليس فليس".

قائلینِ وجوب کے دلائل کا جواب

جہاں تک قائلینِ وجوبِ غسل کے دلائل کا تعلق ہے، ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہوگیا تو حکم بھی ختم ہوگیا۔

اور وہ عارض یہ تھا کہ ابتدائے اسلام میں چونکہ حضرات صحابہ کرامؓ محنت اور مشقت کے کام کیا کرتے تھے پھر ان کا لباس بھی نہایت معمولی اور موٹا ہوتا تھا اور مسجد چھوٹی تھی، چھت بہت قریب تھی، اس لئے گرمی کی شدت میں جب پسینہ آتا تھا تو وہ ایذا اور تکلیف کا باعث بنتا تھا اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " يا أيها الناس إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا وليمسّ أحدكم أفضل مايجد من دهنه وطيبه ... إلخ ".

نیز قائلین وجوب کے دلائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں صیغہ امر استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استحباب پر محمول ہے۔(۱)

غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے یا یوم جمعہ کے لئے؟

" عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل " (رواه الترمذي)

یہاں ایک بحث یہ بھی ہوتی ہے کہ غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے سنت ہے یا یوم جمعہ کے لئے سنت ہے؟

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۲۲۹، ونفحات التنقیح: ۲/۳۰۷، ۷۷۱، وانظر ایضاً، فتح الملهم: ۳/۲۹۰، لتحاول العلماء في وجوب الغسل يوم الجمعة وفرضيته وسنيته.

چنانچہ امام محمدؒ، حسن بن زیادؒ اور داؤد ظاہریؒ یوم جمعہ کے لئے اس کو سنت کہتے ہیں اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں " غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم "۔

نیز یوم جمعہ چونکہ سید الایام ہے اس لئے بھی غسل یوم جمعہ کے لئے ہونا چاہئے۔

لیکن جمہور کے نزدیک غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے سنت ہے، (۱) چنانچہ حدیث باب " إذا جاء أحدکم الجمعة فلیغتسل " سے متبادر یہی ہے کہ صلوٰۃ جمعہ ہی کے واسطے غسل کے لئے کہا جارہا ہے۔

چونکہ طہارت کا تعلق صلوٰۃ سے ہے اس لئے کہا جائے گا کہ " غسل یوم الجمعة واجب " میں تاکید غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہوگی نہ کہ نفس یوم کے لئے اور اس یوم کی سیادت اور شرافت بھی صلوٰۃ جمعہ ہی کی وجہ سے ہے، اس لئے راجح اور احوط یہی ہے کہ غسل کو صلوٰۃ جمعہ کے لئے سنت قرار دیا جائے۔

ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا کہ مثلاً ایک شخص نے صبح کو غسل کرلیا، اس کے بعد اس کو حدث لاحق ہوگیا اور پھر وضو کر کے نماز جمعہ ادا کی تو جمہور کے یہاں اس کا یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کا نہ ہوگا اور اس سے سنت ادا نہ ہوگی، لیکن جو حضرات غسل کو یوم جمعہ کی سنت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ سنت ادا ہو جائیگی، یہ ذہن میں رہے کہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے غسل کے مسنون ہونے کا مطلب یہ بتایا گیا ہے کہ اسی غسل میں کئے جانے والے وضو سے نماز ادا کی جائے، درمیان میں حدث پیش نہ آئے۔ (۲)

کتنی دور سے نماز جمعہ کے لئے آنا واجب ہے؟

"عن أبی ہریرۃؓ عن النبي صلی اللہ علیه وسلم قال: الجمعة علی مَن آواہ اللیل إلی أهله ... إلخ "(رواہ الترمذي)

جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ

(۱) راجع، البنایة: ۳۳۰/۱

(۲) انظر لهذہ المسئلة، نفحات التنقیح: ۳۰۸/۲، وفتح الملهم: ۲۹۲/۳، اختلاف الفقهاء الحنفیة فی أن الغسل یوم الجمعة للصلاۃ أم للیوم؟

کے لئے آ کر رات سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں، بعض حضرات حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایتِ مرفوعہ فی الباب سے ہے "الجمعة على من آواه الليل إلى أهله".

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذانِ جمعہ سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے اتنی دور ہو کہ اسے اذان کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی فناء میں، فناء سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فناء کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پوری ہوتی ہوں وہاں تک کا علاقہ شہر میں داخل ہے۔(۱)

صحیح بات یہ ہے کہ اس بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی صریح حدیث منقول نہیں ہے، البتہ حنفیہ نے آیاتِ قرآنی اور متعدد احادیث صحیحہ کو سامنے رکھ کر یہ قول اختیار کیا ہے۔(۲) واللہ اعلم

جمعہ فی القریٰ کا مسئلہ

حضرات ائمہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ گاؤں اور دیہات میں جمعہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک صحت جمعہ کے لئے مصر یعنی شہر یا قریۂ کبیرہ شرط ہے، اور دیہات وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔

جبکہ امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ کے لئے مصر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے۔

قائلین جواز کے دلائل

(۱)...... قائلینِ جواز کا پہلا استدلال آیت قرآنی "إذا نودي للصلوٰة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع" میں "فاسعوا" کے عموم سے ہے، جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں۔

---

(۱) درس ترمذی: ۲/۲۳۱

(۲) انعام الباری: ۴/۸۲

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں " سعی الی الجمعۃ " کو نداء یعنی اذان کی آواز پر موقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نداء کہاں ہونی چاہئے کہاں نہیں؟ اور قریہ میں جب نداء نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔

(۲)......ان کا دوسرا استدلال ابوداؤد وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہے، فرماتے ہیں "إن أول جمعة جُمعت في الإسلام بعد جمعة جُمعت في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة لجمعة جُمعت بجواثى (على وزن فعالى) قرية من قرى البحرين ...الخ". اس میں جواثی کو قریہ (گاؤں) قرار دیا گیا ہے، معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہوسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظِ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف کے لئے لفظِ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ بالاتفاق شہر ہیں، اسی طرح حدیث بالا میں بھی لفظِ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے۔

قائلین عدم جواز کے دلائل

(۱)......قائلین عدم جواز کی ایک دلیل یہ ہے کہ صحیح روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا، پھر اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اس کی وجہ بجز اس کے کوئی نہیں ہوسکتی کہ جمعہ کے لئے مصر شرط ہے۔

(۲)......صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے "قالت كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم والعوالي(۱) ...الخ". اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل "عوالی" باریاں مقرر کرکے جمعہ میں شریک ہونے کے لئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے، اگر چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو ان کو جمعہ کے لئے باریاں مقرر کرکے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ "عوالی" ہی میں جمعہ قائم کرسکتے تھے۔

(۳)...... مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ کا اثر مروی ہے " لا تشريق ولا جمعة إلا في مصر جامع ". یہ روایت اگرچہ موقوف ہے، لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں

(۱) العوالي جمع العالية وهي مواضع وقرى تقرب مدينة النبي صلى الله عليه وسلم من جهة الشرق من ميلين الى ثمانية اميال او ثلاثة او اربعة اميال (حاشية البخاري: ۱/۱۲۳)

ہے۔(۱)

نمازِ جمعہ کے وقت میں اختلافِ فقہاء

"عن انس بن مالکؓ ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الجمعة حين تميل الشمس" (رواه الترمذي)

جمہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوالِ شمس کے متصل بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تھے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے۔

البتہ امام احمدؒ اور بعض اہلِ ظاہر کے نزدیک جمعہ زوالِ شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے، ان کے نزدیک ضحوۂ کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہوجاتا ہے۔(۲)

دلائلِ ائمہ

امام احمدؒ کا استدلال ترمذی میں حضرت سہل بن سعدؓ کی مشہور روایت سے ہے "ما كنا نتغدى في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نقيل إلا بعد الجمعة".

وجہِ استدلال یہ ہے کہ "غداء" عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوعِ شمس کے بعد اور زوال سے پہلے پہلے کھایا جائے، لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازماً زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظِ "غداء" لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کے لئے آتا ہے لیکن اگر کوئی شخص دوپہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی توسعاً بلکہ عرفاً "غداء" کا اطلاق ہوتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے بارے میں فرمایا: "هلموا إلى الغداء المبارك". اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ سحری طلوعِ آفتاب کے بعد کھائی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ کے استدلال کے بالمقابل امام بخاریؒ نے وقتِ جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا

---

(۱) والتفصیل فی درس ترمذی: ۲/۲۳۲، وانعام الباری: ۴/۲۵، ونفحات التنقیح: ۲/۷۶۳

(۲) راجع لتفصیل هذه المسئلة، فتح الباری: ۲/۳۸۷، ومعارف السنن: ۴/۳۵۴،۳۵۵

ہے، جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "وکانوا إذا راحوا إلی الجمعة راحوا فی هیئتهم". اس میں جمعہ کے لئے "رواح" سے تعبیر کیا گیا، اور لفظ "رواح" زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔(۱)

جمعہ کے دونوں خطبے واجب ہیں یا ایک؟

"عن ابن عمرؓ أن النبي صلی اللہ علیه وسلم کان یخطب یوم الجمعة ثم یجلس ثم یقوم فیخطب، قال: مثل ما یفعلون الیوم" (رواہ الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جمعہ کے دونوں خطبے واجب ہیں یا ایک؟

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبے واجب ہیں، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپؐ دو خطبے پڑھتے تھے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک ایک خطبہ واجب ہے، یہ حضرات قرآن کریم کی آیت "فاسعوا إلی ذکر اللہ" سے استدلال کرتے ہیں، لہٰذا خطبہ صرف ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے، اور ذکر اللہ کا مقصد صرف ایک خطبہ سے حاصل ہوتا ہے۔

جہاں تک حدیث باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کا ذکر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے، جب تک کہ اس کے خلاف پر نکیر نہ ہو اور یہاں نکیر ثابت نہیں۔

دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنے کی شرعی حیثیت

جمعہ کے دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنے کی حیثیت میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان جلوس واجب ہے، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہ مذکور ہے کہ آپؐ دونوں خطبوں کے درمیان جلوس فرمایا کرتے تھے۔

لیکن اس کا جواب پچھلے مسئلے میں گذر چکا کہ مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے۔

اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا مسنون ہے، واجب نہیں، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا ایک اثر ہے کہ وہ ایک ہی قیام سے دونوں خطبے پڑھتے تھے۔

(۱) والتفصیل فی درس ترمذی: ۲/۲۴۰، والدر المنضود: ۲/۳۲۵، ونفحات التنقیح: ۲/۷۷۳

نیز یہ ایک ایسا جلوس ہے جس میں کوئی ذکر مشروع نہیں ہے اور ایسی چیز واجب نہیں ہو سکتی جس میں کوئی ذکر نہ ہو۔(۱) واللہ اعلم

دورانِ خطبہ تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم

"عن جابر بن عبداللہؓ بینما النبي صلی اللہ علیه وسلم یخطب یوم الجمعة إذ جاء رجل فقال النبي صلی اللہ علیه وسلم: أصلیتَ؟ قال لا: قال: فقم فارکع "(رواه الترمذي)

جمعہ کے دن خطبہ شروع ہونے کے بعد مسجد میں آنے والے شخص کے لئے تحیۃ المسجد (دوگانہ) پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر خطبۂ جمعہ کے دوران آنے والا شخص خطبہ کے دوران ہی تحیۃ المسجد پڑھ لے تو یہ مستحب ہے۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور فقہاء کوفہ یہ کہتے ہیں کہ خطبۂ جمعہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا نماز جائز نہیں، جمہور صحابہ وتابعین کا بھی یہی مسلک ہے۔(۲)

دلائلِ ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... قرآن کریم کی آیت ہے "وإذا قُرِئَ القرآن فاستمعوا له وانصتوا"۔ حضرات حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ آیت قراءت خلف الامام کے متعلق نازل ہوئی ہے البتہ خطبۂ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے جبکہ شافعیہ تو اس آیت کو صرف خطبۂ جمعہ ہی کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں، تو پھر وہ کیسے خطبے کے دوران نماز کی اجازت دیتے ہیں۔ بہرحال ہر صورت میں اس آیت کی رُو سے خطبہ کے دوران خاموشی اختیار کرنا اور خطبہ سننا واجب ہے اور ظاہر ہے کہ نماز پڑھنے کے ساتھ یہ ممکن نہیں۔

(۲)..... ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے " إن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قال: من قال یوم الجمعة والإمام یخطب "انصت" فقد لغا"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) راجع لهذه المسئلة، فتح الملهم: ۴۲۱/۳، باب ذکر الخطبتین قبل الصلاة وما فیهما من الجلسة.
(۲) معارف السنن: ۳۶۷/۴

خطبہ کے دوران امر بالمعروف سے بھی منع فرمایا ہے، حالانکہ امر بالمعروف فرض ہے، اور تحیۃ المسجد مستحب ہے، لہٰذا تحیۃ المسجد بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

(۳)...... معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے "قال: سمعت النبي صلی اللہ علیه وسلم یقول: إذا دخل احدکم المسجد والإمام علی المنبر فلا صلوۃ و لا کلام حتی یفرغ الإمام".

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کے لئے منبر پر تشریف فرما تھے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیک بن ہدبۃ الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے (۱) مسجد میں داخل ہوئے آپؐ نے ان کے فقر وفاقہ کی کیفیت کو دیکھ کر یہ مناسب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ لیں اس لئے انہیں کھڑا کر کے نماز کا حکم دیا اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپؐ خاموش رہے، اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، بعد میں آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ اس موقع پر صحابہ کرامؓ نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اول تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا، دوسرے یہ کہ حضرت سلیکؓ کے آنے کے وقت آپؐ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "جاء سلیک الغطفانی یوم الجمعة ورسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قاعد علی المنبر". اور یہ معلوم ہے کہ آپؐ ہمیشہ کھڑے ہوکر خطبہ دیا کرتے تھے، لہٰذا بیٹھنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا ایک اور استدلال

اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل صحیحین میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی ایک قولی روایت ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وهو یخطب إذا جاء أحدکم والإمام یخطب أو قد خرج فلیصل رکعتین (اللفظ للبخاری) یہ حدیث قولی ہے، اور اس میں حضرت

(۱) چنانچہ ترمذی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "إن رجلا جاء یوم الجمعة فی هیئة بذة رای هیئة تدل علی الفقر".

سلیکؓ کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث آیت قرآنی "وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا" اوران احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں، اب اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ "والإمام یخطب" سے مراد "یرید الإمام أن یخطب" یا "کاد الإمام أن یخطب" ہے، اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو روایات نہی کئی وجوہ سے راجح ہے۔

روایات نہی کی وجوہ ترجیح

(۱)...... روایاتِ نہی ایک تو اس بناء پر راجح ہیں کہ محرم اور مبیح میں تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔

(۲)...... دوسرے اس لئے کہ روایات نہی مؤید بالقرآن ہیں۔

(۳)...... تیسرے اس لئے کہ روایاتِ نہی مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

(۴)...... چوتھے اس لئے کہ روایات نہی مؤید بتعامل صحابہؓ والتابعین ہیں۔(۱)

دورانِ خطبہ کلام کا حکم

"عن أبي هريرةؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مَن قال يوم الجمعة والإمام يخطب: "أنصِتْ" فقد لغا" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ خطبہ کے دوران کلام کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ ائمہ اربعہ کے نزدیک خطبہ کے دوران کلام جائز نہیں، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

البتہ امام شافعیؒ کے قول جدید میں جواز ہے، اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کلام ثابت ہے مثلاً "أن النبي صلى الله عليه وسلم كلّم سليك الغطفاني حين لم يركع".

---

(۱) راجع لمزيد التفصيل، درس ترمذی: ۲/ ۲۴۶ - إلى - ۲۵۳، وإنعام الباری: ۳/ ۱۱۱، والدر المنضود: ۲/ ۳۲۱، وإفادات التنقيح: ۲/ ...، ... الملهم: ۲/ ۴۲۱، باب التحية والإمام يخطب.

پھر حنفیہ کے نزدیک سامعین یعنی خطبہ سننے والوں کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی ضرورت کے تحت کلام کر سکتا ہے۔(۱)

خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کا حکم

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں، چنانچہ جمہور اسی کے قائل ہیں۔

البتہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ رد سلام اور تشمیت عاطس (چھینک کا جواب دینے) کے قائل ہیں، ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ رد سلام واجب اور تشمیت عاطس کم از کم سنت مؤکدہ ہے لہٰذا ان کے ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال روایتِ باب سے ہے "مَن قال یوم الجمعة والإمام یخطب: "أنصِتْ" فقدلغا "اس کے علاوہ امر بالانصات (یعنی خاموش ہونے کا امر) امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے واجب ہونا چاہئے تھا، جب اسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو رد سلام اور تشمیت عاطس کا بھی یہی حکم ہوگا۔(۲)

خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام کا حکم

"عن أنس بن مالکؓ قال: کان النبي صلی الله علیه وسلم یتکلّم بالحاجة إذا نزل عن المنبر" (رواہ الترمذي)

خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام و کلام جائز نہیں۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں " هذا حدیث لانعرفه إلا من حدیث جریر بن حازم ". پھر امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر بن حازم کو وہم ہو گیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی " اقیمت الصلوۃ فاخذ رجل بید النبي صلی الله

(۱) درس ترمذی ۲۰/ ۲۵۳، وکذا فی الدر المنضود: ۲/۳۳۹

(۲) درس ترمذی لشیخ الإسلام المفتی محمد تقی العثمانی مدظلہم العالی ۲/ ۲۵۳

علیہ وسلم فمازال یکلمه حتی نعس بعض القوم ". اور یہ نماز عشاء کا واقعہ تھا، جریر بن حازم کو وہم ہو گیا اور اسے نماز جمعہ کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اسے ایک عام عادت کے طور پر نقل کر دیا۔(۱) واللہ اعلم

جمعہ کی سنن قبلیہ اور بعدیہ کتنی ہیں؟

"عن ابن عمرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلي بعد الجمعة ركعتين" (رواہ الترمذی)

جمعہ کی سنن قبلیہ اور بعدیہ دونوں میں کلام ہے۔

سنن قبلیہ

جہاں تک سنن قبلیہ کا تعلق ہے۔

حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں، اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں۔

البتہ شافعیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کمافی الظھر عندہ.(۲)

سنن قبلیہ کا ثبوت

بہر حال جمعہ کے سنن قبلیہ کی سنیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے جمعہ کی سنن قبلیہ کا بالکل انکار کیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابہ کرامؓ سے جو سنن قبلیہ ثابت ہیں، ان کو وہ مطلق نوافل پر محمول کرتے ہیں)، بلکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے لئے تشریف لاتے تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کو کوئی موقعہ ہی نہیں ہوتا تھا، مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ "قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج يوم الجمعة فقعد على المنبر أذن بلال". اس میں "قعد على المنبر" پر فاء داخل ہے، جو ترتیب بلاتراخی کے لئے آتی ہے، اس کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ مسجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کے لئے منبر پر تشریف فرما ہو جاتے۔

---

(۱) ملخصًا من درس ترمذی: ۲/ ۲۵۷، راجع ایضا لهذه المسئلة، الدر المنضود: ۲/ ۳۴۳

(۲) راجع لتفصیل هذه المسئلة، معارف السنن: ۴/ ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۴

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے سنتیں پڑھ کر آتے ہوں۔

اس کے علاوہ بعض روایات سے سنن قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے، چنانچہ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يركع قبل الجمعة اربعاً لايفصل في شيء منهن".

یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، لیکن صحابہ کرامؓ کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں نقل کیا ہے "انه كان يصلي قبل الجمعة اربعاً وبعدها اربعاً".

اسی طرح امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے "من كان مصلياًفليصلّ قبل الجمعة وبعدهاأربعاً". یہ روایت بھی اگرچہ ضعیف ہے، لیکن تائید کے لئے بہر حال کافی ہے۔

بہرحال ان روایات وآثار کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی رواتب قبلیہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں، علاوہ ازیں ظہر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں۔

ایک وضاحت

مذکورہ بالا روایات جس طرح علامہ ابن تیمیہؒ کے خلاف حجت ہیں اسی طرح شوافع کے خلاف بھی حجت ہیں کہ سنن قبلیہ چار ہیں دو نہیں۔ (۱)

سنن بعدیہ میں اختلاف

اور جمعہ کی سنن بعدیہ میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ اس کے بارے میں تین مذاہب منقول ہیں:

پہلا مذہب

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں مسنون ہیں۔

(۱) درس ترمذی: ۲۵۸/۲، وفتح الملهم: ۳۱۳/۲، اختلاف العلماء في مشروعية الثالثة الراتبة قبل الجمعة.

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث باب سے ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بعد الجمعة ركعتين".

دوسرا مذہب

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں۔

ان کی دلیل ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث صحیح ہے "من كان منكم مصلياً بعد الجمعة فليصل اربعاً".

نیز ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے عمل سے بھی ہے "انه كان يصلي قبل الجمعة اربعاً وبعدها اربعاً".

تیسرا مذہب

اور صاحبینؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں مسنون ہیں۔

ان کا استدلال ترمذی میں حضرت عطاء کی روایت سے ہے "قال رأيت ابن عمرؓ صلى بعد الجمعة ركعتين ثم صلى بعد ذلك اربعاً".

نیز امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ "انه امر ان يصلي بعد الجمعة ركعتين ثم اربعاً".

مفتیٰ بہ قول

حنفیہ میں سے علامہ ابراہیم حلبیؒ نے "منیۃ المصلی" کی شرح میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے کیونکہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایات پر عمل ہو جاتا ہے۔

جمعہ کی سنن بعدیہ کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی؟

پھر ان چھ رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے چار رکعات اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں، اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں یعنی پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حضرت علیؓ اور حضرت

ابن عمرؓ کے آثار سے مؤید ہے۔(۱)

ایک رکعت بھی نہ ملنے کی صورت میں جمعہ ادا ہو جائے گا یا نہیں؟

" عن ابی ہریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مَن ادرک من الصلوٰۃ رکعۃً فقد ادرک الصلوٰۃ " (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہوا تو اس کا کیا حکم ہے؟

ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہوا تو اس پر نماز ظہر واجب ہے، لہٰذا وہ بغیر استیناف کے چار رکعتیں بطور ظہر پڑھے گا۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قعدۂ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ دو ہی رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت بھی نہیں ملی اس کو گویا نماز ہی نہیں ملی) اور نسائی کی روایت میں یہاں جمعہ کی تصریح بھی موجود ہے، چنانچہ ارشاد ہے" عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مَن ادرک من صلوٰۃ الجمعۃ فقد ادرک ".

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

شیخین کا استدلال بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری مرفوع روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے "إذا اتیتم الصلوٰۃ فعلیکم السکینۃ فما ادرکتم فصلوا و ما فاتکم فاتموا " کہ جب تم نماز کے لئے آؤ تو تم پر سکون لازم ہے پس جتنی نماز پالو اس کو پڑھ لو اور جو تم سے چھوٹ جائے اس کو پورا کر لو، اس حدیث میں عموم ہے کہ نماز پوری ہونے سے پہلے پہلے جو چھوٹ جائے اس کو پورا کر لو، پس اگر تشہد بھی مل جائے گا تو نماز کا پانے والا کہلائے گا، بلکہ سلام سے پہلے بھی اگر شریک ہو گیا تو نماز مل جائے گی، نیز اس حدیث میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل اور تخصیص نہیں۔

(۱) درس ترمذی: ۲/۲۵۹، وکذا فی انعام الباری: ۳/۱۲۰، والعرف المنضود: ۲/۳۴۷

نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ارشاد ہے فرماتے ہیں "مَــن ادرک التشہد فقد ادرک الصلوٰۃ ".(۱)

جمعہ کے دن سفر کرنے کا حکم

" عن ابن عباسؓ قال: بعث النبي صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ بن رواحةؓ في سریة فوافق ذلک یوم الجمعة ...الخ "(رواہ الترمذي)

جمعہ کے دن سفر کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بلا کراہت جائز ہے خواہ اسے نماز جمعہ ملنے کی امید ہو یا نہ ہو، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہو ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی ادائیگی سے قبل سفر پر جانا مکروہ تحریمی ہے۔

لیکن امام احمدؒ کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال کے بعد، ان کے مسلک کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک روایت موقوفہ سے ہوتی ہے " قالت: إذا ادرکتک لیلة الجمعة فلاتخرج حتی تصلي الجمعة ". (مصنف ابن ابی شیبة: ۲/۱۰۶)

جبکہ حدیث باب ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ کے اثر سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے "عن الأسود بن قیس عن ابیہ قال قال عمر: الجمعة لاتمنع من السفر ".(۲)

☆☆☆

(۱) درس ترمذی بتغییر: ۲/ ۲۶۱، وکذا فی الدر المنضود: ۲/۳۴۳، کشف الباری، کتاب المغازی، ص: ۱۴۳،

(۲) ... المذاهب فی هذه المسئلة

باب العیدین

صلوٰۃ العیدین کا حکم

صلوٰۃ العیدین کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز عید واجب ہے، فقہاء احناف نے اس کو ظاہر روایت قرار دے کر اسی پر فتوی دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے، اور صاحبینؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک نماز عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، اور بعض شوافع کا مسلک بھی یہی ہے۔(۱)

دلائلِ وجوب

قرآن وحدیث سے وجوبِ نماز عید کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ:

(۱)...... قرآن کریم کی آیت ہے "فصل لربک وانحر"۔ اس آیت میں تفسیر مشہور کے مطابق " صلّ " سے مراد "صلّ صلوٰۃ العید " ہے۔

(۲)...... بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد " ولتکبّروا اللہ علی ماھداکم " کا مصداق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانا ہے۔

(۳)...... احادیث میں تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز پر مواظبت من غیر ترک فرمائی، مثلاً نسائی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یخرج یوم الفطر ویوم الأضحی إلی المصلی فیصلی بالناس ... الخ"۔

(۴)...... عہد صحابہ سے لے کر آج تک امت کا تعامل بھی وجوب کی دلیل ہے۔(۲)

---

(۱) راجع، معارف السنن: ۴/۴۲۷، والمغنی لابن قدامۃ: ۲/۱۱۱

(۲) راجع لھذہ المسئلۃ، درس ترمذی: ۲/۲۶۳، والدر المنضود: ۲/۳۵۱، ونفحات التنقیح: ۲/۷۸۴، وفتح الملھم: ۴/۳۵۸، اختلاف الأئمۃ فی حکم صلوٰۃ العیدین: ھل ھی واجبۃ أو سنۃ مؤکدۃ؟

عید و جمعہ کا ایک دن میں جمع ہونے کی صورت میں جمعہ پڑھنے کا حکم

"عن النعمان بن بشیر قال: کان النبي صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ في العیدین وفي الجمعة ب "سبح اسم ربک الأعلیٰ، وھل أتاک حدیث الغاشیة، ربما اجتمعا في یوم واحد فیقرأ بھما" (رواہ الترمذي)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔

البتہ علامہ ابن قدامہؒ اپنی کتاب "المغنی" میں لکھتے ہیں کہ اگر عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو جن لوگوں نے نماز عید میں شرکت کی ہوگی ان سب سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ امام سے ساقط نہ ہوگا، نیز وہ نقل کرتے ہیں کہ امام شعبیؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام اوزاعیؒ اس قول کے قائل ہیں، جبکہ بعض حضرات نے اس قول کو حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، ابن عمر، ابن عباس وغیرہم رضوان اللہ علیہم اجمعین کی طرف منسوب کیا ہے۔(۱)

نیز شرح المہذب میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں اہل بوادی سے جمعہ ساقط ہو جائے گا، البتہ اہل بلد سے ساقط نہ ہوگا، امام شافعیؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے۔(۲)

قائلینِ سقوطِ جمعہ کا استدلال حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے ہے، حضرت ابوعبید فرماتے ہیں "ثم شھدت مع عثمان بن عفان وکان ذلک یوم الجمعة فصلّی قبل الخطبة ثم خطب فقال یاأیھا الناس: إن ھذا یوم قد اجتمع لکم فیه عید ان فمن احبّ ان ینتظر الجمعة من أھل العوالي فلینتظر ومن احبّ ان یرجع فقد اذنتُ له".

لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اہل عوالی پر بُعدِ منازل اور اہلِ قریٰ ہونے کی وجہ سے جمعہ واجب نہیں تھا، اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اہلِ مصر سے بھی جمعہ ساقط ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے رخصت کا اختیار صرف اہلِ عوالی کو دیا تھا۔

مختصر یہ کہ جمعہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہے، لہٰذا اس کے سقوط کے لئے بھی دلیل قطعی کی ضرورت

(۱) المغنی لابن قدامة: ۲/۲۱۲

(۲) والتفصیل المذاھب فی، إعلاء السنن: ۸/۷۵، ومعارف السنن: ۴/۴۳۱

ہوگی جبکہ اس بارے میں کوئی صحیح وصریح خبر مرفوع موجود نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل قطعی موجود ہو لہٰذا جمعہ کے سقوط کا اعتبار کر کے کتاب اللہ، اخبار متواترہ اور اجماع کی مخالفت نہیں کی جاسکتی۔(۱) واللہ اعلم

عیدین کی تکبیراتِ زوائد کتنی ہیں؟

"عن كثير بن عبدالله عن ابيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم كبّر في العيدين، في الأولىٰ سبعاً قبل القراءة وفي الآخرة خمساً قبل القراءة "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں؟

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں، سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں، اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قراءت سے پہلے ہوں گی۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں، تین پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قراءت کے بعد۔(۲)

مستدلات ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، البتہ اس میں امام شافعیؒ "في الأولىٰ سبعاً" کے الفاظ کو تمام تر تکبیرات زوائد پر محمول کرتے ہیں، اور مالکیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان سات میں ایک تکبیر تحریمہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہو گیا۔

حنفیہ اس حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن عبداللہ پر ہے جو نہایت ضعیف ہے۔

حنفیہ کا پہلا استدلال ابوداؤد میں مکحول کی روایت سے ہے، "قال اخبرني ابو عائشةؓ جليس

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۲۶۸، وکذا في الدر المنضود: ۲/ ۱۳۴

(۲) راجع لتفصيل المذاهب، معارف السنن: ۴/ ۴۳۴، وبداية المجتهد: ۱/ ۲۷۱، والمغني لابن قدامة: ۲/ ۱۱۹، واوجز المسالک: ۳/ ۳۵۲

أبي هريرة أن سعيد بن العاص سأل أباموسیٰ الأشعري وحذيفة بن اليمان كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبّر في الأضحیٰ والفطر؟ فقال أبوموسیٰ: كان يكبّر أربعاً، تكبيرة على الجنائز (أي مثل تكبيره على الجنائز) فقال حذيفة: صدق، فقال أبو موسیٰ: كذلك كنتُ أكبّر في البصرة حين كنتُ عليهم، قال أبو عائشة وأنا حاضر سعيد بن العاص".

اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے، اور تین زوائد ہیں، یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے، کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے حضرت ابوموسیٰؓ کی تصدیق فرمائی۔

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ وغیرہما کے عمل سے ہے، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔(۱)

نمازِ عید سے پہلے اور بعد نفل پڑھنے کا حکم

"عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج يوم الفطر فصلى ركعتين لم لم يصلّ قبلها ولا بعدها" (رواه الترمذي)

اس پر امت کا اجماع ہے کہ عیدین کی نہ سنن قبلیہ ہیں نہ بعدیہ، البتہ عید سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنے میں کچھ اختلاف ہے جو حضرات صحابہؓ کے زمانے سے چلا آرہا ہے۔

بعض صحابہ وتابعین کے نزدیک عید سے پہلے اور بعد میں نوافل پڑھنا مطلقاً جائز ہے، یہی مسلک ہے امام شافعیؒ کا، البتہ وہ امام کے حق میں کراہت کے قائل ہیں۔

لیکن جمہور صحابہ وتابعین اور بیشتر ائمہ مجتہدین کے نزدیک نوافل کی اجازت نہیں، پھر ان میں اختلاف ہے۔

حنفیہ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور دوسرے اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ عید سے قبل تو کراہت ہے بعد میں نہیں (اور بعد میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ گھر میں تو مکروہ نہیں البتہ عیدگاہ میں

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۲۶۹، وكذا في نفحات التنقيح: ۲/ ۷۹۱، والتفصيل في فتح الملهم: ۲/ ۳۶۹، لقول الأئمة في عدد التكبيرات في صلوٰة العيدين وكيفيتها والدليل على ماهو مختار الحنفية۔

مکروہ ہے)۔

حضرت حسن بصریؒ اور حضرات فقہاء بصرہ کے نزدیک نماز عید کے بعد تو کراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں۔

امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریجؒ کے نزدیک مطلقاً کراہت ہے عید سے قبل بھی اور بعد بھی۔

امام مالکؒ کے نزدیک عیدگاہ میں مطلقاً مکروہ ہے۔

بہرحال ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب ہیں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔

حدیث باب

حدیث باب سے مسلکِ جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ وتابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوع کی موجودگی میں حدیث موقوف سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہے وہ امام کے ساتھ خاص ہے، بلادلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت ابومسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں "لیس من السنة الصلوٰة قبل خروج الإمام يوم العيد".

نیز ایک روایت میں " لاصلوٰة قبلها ولابعدها " کے عام الفاظ مروی ہیں، جس سے امام شافعیؒ کے مسلک کی تردید ہوتی ہے۔(۱)

عید کی نماز میں عورتوں کی شرکت کا مسئلہ

" عن ام عطيةؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يُخرِج الأبكار والعواتق وذوات الخدور والحُيّض في العيدين ...الخ "(رواه الترمذي)

یہ حدیث عہد نبوی میں عورتوں کے خروج الی المصلیٰ پر نص ہے، اور اس سے خروج الی المسجد کا جواز واستحباب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

---

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۲۷۳، وکذا فی إنعام الباری: ۴/ ۱۸۳، والعرف الشذی/بذل المجهود: ۲/ ۳۶۲، ولمحات التنقیح: ۲/ ۴۸۶، ومعارف السنن: ۴/ ۴۴۴، وفتح الملهم: ۴/ ۳۷۳، باب ترک الصلاة قبل العيد وبعدها في المصلى.

عورتوں کا خروج للعیدین کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے، بعض نے مطلقاً اجازت دی، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا اور بعض نے اس ممانعت کو "شابات" یعنی جوان عورتوں کے ساتھ خاص کیا۔

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک عجائز یعنی بوڑھی عورتوں کا عیدگاہ میں حاضر ہونا مستحب ہے۔(۱)

بہرحال جمہور کے نزدیک جوان عورت کو نہ ہی جمعہ وعیدین کے لئے خروج کی اجازت ہے اور نہ ہی اور نماز کے لئے "لقوله تعالى: وقرن في بيوتكن" وجہ یہی ہے کہ ان کا خروج فتنہ کا سبب ہے، پھر بوڑھی کے حق میں یہ مفسدہ نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدین کی اجازت ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک ان کے حق میں بھی عدم خروج افضل ہے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "لو ادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل".

چنانچہ علماء متاخرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانے میں عورتوں کا مساجد کی طرف نکلنا درست نہیں۔(۲)

☆☆☆

باب القصر في السفر

قصر عزیمت ہے یا رخصت؟

سفر میں "قصر" (رباعی نمازوں کا نصف ہوجانے) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز؟

---

(۱) معارف السنن للبنوری ۴/۴۴۵

(۲) ملخص از درس ترمذی ۲/۲۷۵، وكذا في الدر المنضود: ۲/۲۵۳، ۲۵۴، والتفصيل في فتح الملهم للشيخ شبير احمد العثماني ۴/۴۶۵، باب ذكر إباحة خروج النساء في العيدين إلى المصلى... الخ.

حنفیہ کے نزدیک قصر عزیمت یعنی واجب ہے، لہٰذا اس کو چھوڑ کر اتمام یعنی پوری نماز پڑھنا جائز نہیں، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے۔

اس کے برعکس امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔(۱)

دلائلِ شوافع

(۱)......امام شافعیؒ کا پہلا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے " وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوٰة " اس میں "ليس عليكم جناح " کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ واجب کے لئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے، اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا "فمن حجّ البيت او اعتمر فلا جناح عليه أن يطّوّف بهما ". حالانکہ سعی بالاتفاق واجب ہے۔

(۲)......شافعیہ کا دوسرا استدلال دار قطنی میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقصر في السفر ويتمّ ويفطر ويصوم ".

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہو اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔

دلائلِ احناف

(۱)......صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے فرماتی ہیں "الصلوٰة أول ما فُرِضت ركعتان فأُقِرّت صلوٰة السفر وأُتِمّت صلوٰة الحضر ". (اللفظ للبخاری) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہ اصلیہ پر برقرار ہیں لہٰذا وہ عزیمت ہیں نہ کہ رخصت۔

(۲)......سنن نسائی میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے "صلوٰة الجمعة ركعتان والفطر ركعتان

---

(۱) راجع للبسط ، معارف السنن: ۴۵۴/۴ ، وفتح الملهم: ۴۷/۴ ، اختلاف العلماء في أن قصر الصلوٰة في السفر واجب أم رخصة ...الخ .

والحضر ركعتان والسفر ركعتان تمام غير قصر على لسان النبي صلى الله عليه وسلم ". (۱)

مسافتِ قصر کی تحقیق

قصر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔(۲)

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین مراحل کا سفر موجب قصر ہوتا ہے (مراحل مرحلہ کی جمع ہے یعنی ایک دن کی مسافت کو کہتے ہے)۔

اور ائمہ ثلاثہ نے سولہ فرسخ کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے (ایک فرسخ ہاشمی میل کے حساب سے تین میل کے برابر ہے)۔

یہ دونوں اقوال متقارب ہیں، کیونکہ سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

اہل ظاہر کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پایا جانا کافی ہے۔

پھر بعض اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال أو ثلاثة فراسخ (شعبة شک) يصلي ركعتين " ۔

لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر فرمالیتے تھے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تو تین میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے فاصلہ پر قصر پڑھنا شروع کر دیتے تھے۔

بہر حال اس باب میں کوئی صریح حدیث مرفوع موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرامؓ کے آثار ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ (۲/۴۴۵) میں حضرت سالمؒ سے مروی ہے " أن ابن عمرؓ خرج إلى أرض له بذات النصب فقصر وهي ستة عشر فرسخاً (۴۸ میل) ".(۳)

مدتِ اقامت کتنی ہے؟

کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے؟ اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی : ۲/ ۲۷۹ ، و كذافي إنعام الباري : ۳/ ۲۷۷ ، ونفحات التنقيح : ۲/ ۴۳۴

(۲) راجع ، فتح الملهم : ۲/ ۵۶ ، أقوال العلماء في المسافة التي تقصر فيها الصلوٰة وبيان الآثار الواردة فيها .

(۳) درس ترمذی : ۲/ ۲۸۳ ، و كذافي إنعام الباري : ۳/ ۲۷۴ ، والدر المنضود : ۲/ ۳۸۳ ، ونفحات التنقيح : ۲/ ۴۵۰

حضرت ربیعۃ الرائے کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہو جاتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں۔

امام اوزاعیؒ کے نزدیک بارہ دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے۔

امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار ہے۔

مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کر سکتا ہے خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت قصر ہے، اور پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

دلائلِ ائمہ

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوع نہیں ہے، البتہ آثار صحابہ ملتے ہیں۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت کیا ہے "عن عبد اللہ بن عمرؓ قال: إذا كنت مسافراً فوطنت نفسک علی إقامة خمسة عشر یوماً فأتمم الصلوٰة وإن كنت لاتدري فاقصر الصلوٰة".

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذی میں حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ "إذا أقام أربعاً صلّی أربعاً".

یہی روایت امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے، حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے، جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، لیکن یہ روایت اول تو سنداً مرجوح ہے، دوسرے یہ اس صورت پر محمول ہے، جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو، (اسی طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں) اس کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید ہے۔(۱)

(۱) ملخص از درس ترمذی: ۲/ ۲۸۶، و کذا فی البذل المجهود: ۲/ ۲۹۴، وانعام الباری: ۳/ ۲۶۸

سفر میں سنن مؤکدہ پڑھنے کا حکم

عام نوافل مثلاً اشراق، چاشت، اوابین اور تہجد وغیرہ مسافر کے لئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے، البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں ان کے ترک کے قائل ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ اور جمہور ائمہ وعلماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں فضیلت ہے اور ترک کردینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی آکدیت ختم ہو جاتی ہے، البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے، اور سفر میں بھی اس کی آکدیت باقی رہتی ہے، لہٰذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہئے۔(۱)

حضرت ابو ہریرۃؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "لا تدعوهما (اي ركعتي الفجر) وإن طردتكم الخيل".

اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے، امام بخاریؒ فرماتے ہیں "وركع النبي صلى الله عليه وسلم في السفر ركعتي الفجر".(۲)

سبب اختلاف

واضح رہے کہ تطوع فی السفر یعنی سفر میں سنن ونوافل پڑھنے کے بارے میں مذکورہ اختلاف روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے، خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں، ایک روایت میں ان سے مروی ہے "صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لا يزيد في السفر على ركعتين وأبابكر وعمر وعثمان كذلك". اس روایت سے سنن مؤکدہ کا نہ پڑھنا ثابت ہو رہا ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ ہی سے مروی ہے " صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الظهر في السفر ركعتين وبعدها ركعتين". اس روایت میں " وبعدها ركعتين " کے الفاظ سے سنت مؤکدہ کا پڑھنا ثابت ہو رہا ہے۔(۳)

---

(۱) البسط والتفصیل فی إعلاء السنن: ۲۸۸/۷

(۲) راجع، درس ترمذی: ۲۸۷/۲، والدر المنضود: ۳۹۱/۲، ونفحات التنقیح: ۴۳۷/۲

(۳) راجع لتفصیل هذه الروايات، درس ترمذی: ۲۸۹،۲۸۸/۲

حضرت ابن عمرؓ کی ان دو روایتوں کے علاوہ دوسری روایات بھی ہیں جو بظاہر بعض بعض سے متعارض معلوم ہوتی ہیں، اب اگر حنفیہ و جمہور کی بیان کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے اور کہا جائے کہ سفر میں نوافل مطلقہ اور سنن رواتب دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سنن فجر کے سنن رواتب کے مؤکدہ ہونے کی حیثیت سفر میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے، تو تمام روایات متعارضہ اپنے اپنے محمل پر منطبق ہو جاتی ہیں۔(۱)

☆☆☆

باب صلوٰۃ الاستسقاء

صلوٰۃِ استسقاء کی مشروعیت

"عن عبد الله بن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستسقي فصلّى بهم ركعتين جهر بالقراءة فيهما وحوّل رداءه ... الخ" (رواه الترمذي)

استسقاء کے لفظی معنی "طلب السقیا" کے ہیں (یعنی بارش طلب کرنا)۔ اور اصطلاح شریعت میں اس کی تعریف یہ ہے: "طلب السقيا على وجه مخصوص من الله تعالىٰ لإنزال الغيث على العباد و دفع الجدب والقحط من البلاد".(۲)

صلوٰۃ الاستسقاء کی مشروعیت پر اجماع ہے اور مذکورہ حدیث اس کی سند ہے امام ابوحنیفہؒ سے جو یہ منقول ہے کہ استسقاء میں کوئی نماز مسنون نہیں، اس کا مقصد عموماً صحیح سمجھا نہیں گیا، در اصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سنت استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض دعا و استغفار سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے، لقوله تعالىٰ "استغفروا ربكم إنه كان غفارًا يرسل السماء عليكم مدرارًا".

اور صرف دعاء و استغفار سے سنت استسقاء کا ادا ہو جانا ابو مروان اسلمیؒ کی روایت سے ثابت ہے "قال: خرجنا مع عمر بن الخطاب يستسقي فما زاد على الاستغفار".

(۱) قاله الأستاذ المحترم رشيد أشرف السيفي مُدّ ظلّهم العالي، انظر، المصدر السابق

(۲) معارف السنن: ۳/۴۹۱

لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کی مراد یہ نہیں کہ صلوٰۃ استسقاء غیر مسنون ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ناقابل انکار ہے۔(۱)

صلوٰۃِ استسقاء کا طریقہ

"عن ابن عباسؓ......وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد" (رواه الترمذي)

نماز استسقاء کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات زوائد پر مشتمل ہوتی ہے۔(۲)

جبکہ حنفیہ(۳) کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں، بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف ایک تکبیر تحریمہ ہے۔(۴)

دلائل ائمہ

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے، جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے "وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد".

لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے، بلکہ نماز کی تعداد رکعات، خروج الی المیدان اور اجتماع میں ہے، کیونکہ اگر اس نماز میں تکبیرات زوائد ہوتیں تو صحابہ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے۔

چنانچہ معجم طبرانی اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے" إن رسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى فخطب قبل الصلوٰة واستقبل القبلة وحوّل رداءه ثم نزل فصلى ركعتين لم يكبر فيهما إلا تكبيرة ". (۵) اس روایت میں حضرت انسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں تکبیرات زوائد نہ ہونے کی تصریح ہے۔(۶)

---

(۱) ملخص من درس ترمذی: ۲/ ۲۹۰، والتفصیل فی الدر المنضود: ۲/۳۶۳، ونفحات التنقیح: ۲/۸۱۵

(۲) یہی سعید بن المسیب، عمر بن عبد العزیزؒ اور امام مکحولؒ کا قول ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

(۳) امام مالکؒ، امام محمدؒ اور امام اسحاقؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۴) راجع، معارف السنن: ۴/۴۹۹

(۵) نصب الرایۃ: ۲/۲۴۰، باب الاستسقاء.

(۶) درس ترمذی: ۲/ ۲۹۰

صلوٰۃِ استسقاء میں تحویلِ رداء کا حکم

"عن عبد الله بن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستسقي فصلّى بهم ركعتين جهر بالقراءة فيهما وحوّل رداءه ... الخ "(رواه الترمذي)

اس حدیث میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ استسقاء کے موقع پر تحویلِ رداء فرمایا اور یہ چادر کا پلٹنا تفاؤل کے لئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں تصریح ہے " وحوّل رداءه ليتحوّل القحط ".

پھر یہ تحویلِ رداء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کے لئے مسنون ہے۔

جبکہ حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی مسنونیت صرف امام کے حق میں ہے۔(۱)

حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویلِ رداء کا ذکر آیا ہے، اور یہ ایک غیر مدرک بالقیاس عمل ہے لہٰذا اپنے مورد پر منحصر رہے گا، اور مقتدی کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔(۲)

مسئلۂ توسل کی تفصیل

" عن أنسؓ: أن عمر بن الخطابؓ كان إذا قحطوا استسقىٰ بالعباس بن عبد المطلب فقال: اللّٰهم إنا كنا نتوسّل إليك بنبينا صلى الله عليه وسلم فتسقينا، وإنا نتوسّل إليك بعمّ نبيّنا فاسقِنا قال: فيسقون "(رواه البخاري)

یعنی حضرت عمرؓ کا معمول یہ تھا کہ جب قحط پڑتا اور بارش نہ ہوتی تو حضرت عباسؓ کے ساتھ توسّل کر کے ان کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ سے بارش کی دعا کرتے تھے۔

توسّل کی ابتداءً دو قسمیں ہیں: ۱-توسّل بالذات، ۲-توسّل بصالح الاعمال۔

توسّل بصالح الاعمال باتفاق امت جائز ہے، اور دلیل حدیث الغار ہے۔

اور جہاں تک توسّل بالذات کا تعلق ہے تو اس اعتبار سے توسل کے مختلف معانی ہیں:

پہلا معنی

پہلا معنی یہ ہے کہ کسی شخص کے بارے میں یہ سمجھنا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو نفع وضرر کی طاقت عطا کر

(۱) حضرت سعید بن المسیبؒ، عروہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

(۲) منقول عن درس ترمذی: ۲/ ۲۹۱، وکذا فی نفحات التنقیح: ۲/ ۸۱۹، والتفصیل فی عمدۃ القاری: ۷/ ۲۵

دی ہے، لہٰذا اب اسی سے اپنی حاجت مانگے اور اللہ کا نام محض تبرک کے طور پر استعمال کرے، اس میں یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ اصل دینے والا متوسل بہ ہے یعنی جس سے توسل کیا جا رہا ہے اور اس کو اس لئے شرک بھی نہیں سمجھتے کہ کہتے ہیں اس کو اللہ تعالیٰ نے یہ طاقت عطا فرما دی ہے، لہٰذا اب نفع وضرر اسی کے ہاتھ میں ہے اس لئے اسی سے مانگتے ہیں۔

اگر کوئی اس معنی سے توسل کرے تو یہ باجماع حرام بلکہ شرک ہے، کیونکہ یہ عقیدہ رکھنا کہ اللہ تعالیٰ نے نفع وضرر کی طاقت کسی کو تفویض کر دی ہے علی الاطلاق یہ بھی شرک کا ایک شعبہ ہے۔

دوسرا معنی

دوسرا معنی یہ ہے کہ جس ذات سے توسل کیا جا رہا ہے اس کے بارے میں یہ تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے نفع وضرر کی طاقت اس کو اس طرح تفویض کی ہے کہ خود اپنے پاس بھی رکھی ہے، یہ بھی شرک کا ایک شعبہ ہے جو کہ حرام ہے۔

تیسرا معنی

تیسرا معنی یہ ہے کہ کسی کے بارے میں یہ سمجھنا کہ یہ اللہ کا نیک بندہ ہے اور اللہ کے ہاں اس کی دعا قبول ہوتی ہے، اس لئے اس سے درخواست کرے کہ آپ میرے حق میں دعا کر دیں، گویا یہ توسل بمعنی طلب الدعاء یا شفاعت فی الدعاء ہے، یعنی میرے لئے اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے کہ میری مراد پوری ہو جائے یا یہ دعا کیجئے کہ اللہ تعالیٰ میری دعا قبول فرمائیں۔

اس صورت میں شرک نہیں ہے، لیکن اس کا ثبوت صرف اَحیاء اور زندوں کے ساتھ خاص ہے، اموات سے ایسا کرنا ثابت نہیں ہے، حضرت عمرؓ نے حدیث باب میں جو توسل فرمایا وہ اسی معنی میں ہے۔

چوتھا معنی

چوتھا معنی یہ ہے کہ توسل بالذوات لا بالمعنیین الأولین، یعنی جو پہلے دو معنی بیان کئے گئے ان معنوں میں نہ ہو کہ اس میں نفع وضرر کی کوئی طاقت ہے یا اس کو ایسی کوئی طاقت اللہ تعالیٰ نے تفویض کی ہے، تو اس توسل بالذوات لا بالمعنیین الأولین میں عام طور سے اختلاف ہوا ہے۔

جمہور اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ اگر پہلے دو معنوں میں نہ ہو تو توسل بالذوات بھی جائز ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ توسّل بالذوات جائز نہیں، علامہ ابن تیمیہؒ کے متبعین بھی اس کو ناجائز اور شرک کہہ دیتے ہیں، اسی طرح جن لوگوں میں تھوڑی سی خشکی ہے وہ بھی اس کو شرک کہتے ہیں۔

لیکن کسی چیز پر حکم لگانے سے پہلے اس کے معنی متعین کرنا ضروری ہے کہ کس معنی میں توسل بالذوات کیا جارہا ہے، اگر توسل بالذوات پہلے دو معنوں کے اعتبار سے ہے تو پھر تو بیشک غیر مختلف فیہ طور پر شرک اور حرام ہے، لیکن اگر یہ دو معنی مراد نہیں ہیں اور طلب دعا بھی مراد نہیں ہے تو پھر توسل بالذوات سے سوائے اس کے اور کچھ مراد نہیں ہے کہ یا اللہ یہ آپ کے مقرّب اور محبوب بندے ہیں اور ہمیں ان کے مقرّب بندہ ہونے یا ولی ہونے یا نبی ہونے یا ان کے کسی اور دینی مرتبہ اور مقام کی وجہ سے ان سے محبت ہے، ہمارے پاس تو یہی پونجی ہے کہ ہم اس بزرگ سے محبت کرتے ہیں، اس محبت کا واسطہ دے کر ہم آپ سے دعا مانگ رہے ہیں، ہماری اس دعا کو آپ قبول فرمالیجئے۔

اب توسل کے اس معنی میں قطعاً کوئی خرابی نہیں ہے، بلکہ اگر دیکھا جائے تو یہ توسل بالاعمال الصالحہ ہے اس واسطے کہ کسی بھی اللہ کے نیک بندے سے محبت کرنا عمل صالح ہے، جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے توسل سے دعا کرتا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہے اس محبت کا واسطہ دے کر اللہ تعالیٰ سے سوال کر رہا ہوں، تو یہ توسل بحبّ النبي صلى الله عليه وسلم ہوا، تو یہ توسل بالعمل الصالح ہوا، جس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں جیسا کہ حدیث غار میں گزرا ہے، وہاں بھی توسل بالعمل الصالح ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں فلاں بزرگ کے توسل سے دعا کرتا ہوں تو اس کی یہی مراد ہوتی ہے اور اس مراد میں نہ کفر ہے، نہ شرک ہے نہ فسق وفجور ہے، اسی مراد کے تحت اہل سنت والجماعت توسل بالاشخاص کے قائل ہیں۔

اگر کوئی شخص یوں توسل کرے کہ " اللّٰهم إني أتوسّل إليک بحبّ نبيک " تو اس کو کوئی بھی ناجائز نہیں کہے گا۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے فتوی میں صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اور محبت سے توسل کرے تو کہتے ہیں " من اقوی اسباب الاستجاب " یہ اسباب استجاب یعنی قبولیت دعا کے اسباب میں سے قوی ترین سبب ہے۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ " اللّٰھم إنانتوسّل إلیک بنبیّک " جبکہ اس سے توسل کے پہلے دو معنی بھی وہ مراد نہیں لیتا؟ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا بھی نہیں کرا رہا ہے؟ تو اب اس میں یہی معنی متعین ہیں کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کا واسطہ دے کر دعا کر رہا ہے جو بالآخر توسل بالعمل الصالح کی طرف راجع ہوتا ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔(۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب صلوٰۃ الکسوف

صلوٰۃِ کسوف کی شرعی حیثیت

" عن ابن مسعودؓ......إن الشمس والقمر لاینکسفان لموت أحد ولا کنّھما آیتان من آیات اللہ ...الخ " (رواہ البخاري)

صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے۔

بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے۔

اور بعض کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔(۲)

صلوٰۃِ کسوف کا طریقہ

صلوٰۃ کسوف کے طریقہ میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقعہ پر دو

(۱) إنعام الباری ملخصاً : ۲۱۳/۴ ، راجع أیضاً ، نفحات التنقیح : ۳۸۳/۳ ، وإنعاماتِ منعم : ۶۹۳/۲ ، والتفصیل الجامع فی تکملۃ فتح الملہم : ۶۲۰/۵ ، کتاب الرقاق ، مسألۃ التوسل فی الدعاء .

(۲) درس ترمذی : ۲۹۳/۲ ، وکذا فی معارف السنن : ۲/۵ ، وعمدۃ القاری : ۶۱/۷ ، راجع للمسائل المتعلقۃ بصلوٰۃ الکسوف ، الدر المنضود علی سنن أبی داؤد : ۳۶۹/۲

رکعتیں معروف طریقے کے مطابق ادا کی جائیں گی)۔
جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکوعوں پر مشتمل ہے۔

مستدلات ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عائشہؓ وغیرہا کی معروف روایت سے ہے جو صحاح میں مروی ہے، جس میں دو رکوعوں کی تصریح پائی جاتی ہے، چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ الفاظ منقول ہیں "فاقترا رسول الله صلى الله عليه وسلم قرائة طويلة ثم كبر فركع ركوعا طويلا ثم رفع راسه فقال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، ثم قام فاقترأ قرائة طويلة هي أدنىٰ من القرائة الأولىٰ ثم كبر فركع ركوعا طويلا هو أدنىٰ من الركوع الأول ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم سجد".

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جو ایک رکوع پر دلالت کرتی ہے۔ مثلاً

(۱)......نسائی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے " قال إذا خسفت الشمس و القمر فصلوا كاحدث صلوة صليتموها". اس میں "احدث صلوة" سے مراد صلوٰۃ فجر ہے۔

(۲)......نسائی ہی میں حضرت قبیصہ بن مخارق ہلالی کی روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں " فإذا رأيتم من ذلك شيئاً فصلوا كاحدث صلوة مكتوبة صليتموها".

ان دونوں روایتوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کسوف کو نماز فجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے، سو اس کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہوگئی تو درمیانی صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بناء پر بعض صحابہ کرامؓ نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ رکوع میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے، لیکن اس حدیث کا صحیح توجیہ یہ ہے کہ صلوٰۃ الکسوف میں آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک کا بھی روایات میں ثبوت ملتا ہے، یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی واقعات پیش آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت وجہنم کا نظارہ کرایا گیا، لہٰذا اس نماز میں آپؐ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزوِ صلوٰۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعات تخشع تھے، جو آپ کی خصوصیت تھی۔

مسلکِ احناف کی وجوہ ترجیح

حنفیہ کے مسلک کی وجوہ ترجیح یہ ہیں:

(۱)......تعدد رکوع کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ حنفیہ کے مستدلات (ایک رکوع والی روایات) قولی بھی ہیں اور فعلی بھی۔

(۲)......حنفیہ کے مستدلات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔

(۳)......حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات کو چھوڑنا پڑتا ہے۔(۱)

صلوٰۃِ خسوف میں جماعت مشروع ہے یا نہیں؟

" عن ابن مسعودؓ......إن الشمس والقمر لاینکسفان لموت احد ولا کنهما آیتان من آیات الله ... الخ " (رواه البخاري)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ خسوف قمر (چاند گرہن) کی نماز میں بھی جماعت مشروع ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک خسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابوثورؒ اور دوسرے محدثین کے نزدیک خسوف قمر میں جماعت مشروع ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ حدیث باب کے عموم سے

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۲۹۳، وکذا فی إنعام الباری: ۳/ ۲۳۵، ونفحات التنقیح: ۲/ ۸۰۶

استدلال کرتے ہوئے صلوٰۃ خسوف کو صلوٰۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں۔

جبکہ اس بارے میں حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہدِ نبوی میں جمادی الاخریٰ ۴ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا،(۱) لہٰذا صلوٰۃ خسوف کے لئے جماعت مسنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ رات کے وقت شہر کے اطراف سے لوگوں کو جمع کرنا مشکل ہے، بخلاف صلوٰۃ کسوف کے کہ اس میں یہ مشکل نہیں ہے۔(۲)

صلوٰۃ کسوف میں قراءت سراً ہوگی یا جہراً؟

"عن سمرة بن جندبؓ قال: صلی بنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فی کسوف لا نسمع له صوتاً" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ کسوف میں قراءت سراً ہوگی یا جہراً؟(۳)

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک کسوف میں اخفاءِ قراءت مسنون ہے۔

جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور صاحبین کے نزدیک جہراً قراءت مسنون ہیں، امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے۔

ابن جریرؒ کے نزدیک دونوں طریقوں میں اختیار ہے۔(۴)

دلائلِ ائمہ

اخفاءِ قراءۃ کے بارے میں جمہور کی دلیل حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی حدیث باب ہے۔

قراءت کے جہری ہونے پر امام احمدؒ اور صاحبین کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "إن النبي صلى الله عليه وسلم صلّى صلوة الكسوف وجهر بالقراءة فيها".

جمہور اس حدیث کو صلوٰۃ الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متاخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیوں

---

(۱) کما ذکره ابن الجوزیؒ.

(۲) نقلاً عن درس ترمذی: ۲/ ۳۰۱، وکذا فی عمدة القاری: ۵/ ۳۰۳، ومعارف السنن: ۵/ ۲۸، وفتح الملهم: ۲/ ۴۲۸، الجماعة فی خسوف القمر سنة ام لا ؟

(۳) یعنی صلوٰۃ کسوف میں آہستہ آواز سے قراءت کرنا مسنون ہے یا بلند آواز سے۔

کیے کیا جانے کا اندیشہ ہو تو صلاۃ کسوف میں بھی جہر کیا جاسکتا ہے۔(۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب صلوٰۃ الخوف

صلوٰۃ الخوف کا حکم

صلوٰۃ الخوف جمہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوہ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو جمہور کے قول کے مطابق ۴ھ میں ہوا۔

پھر جمہور کے نزدیک صلوٰۃ الخوف منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اب بھی مشروع اور جائز ہے۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ قرآن کریم میں " واذا كنتَ فيهم فاقمتَ لهم الصلوة " کے الفاظ آئے ہیں۔

جمہور جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں بلکہ یہ ایک عام خطاب ہے جس کا تعلق تمام ائمہ سے ہے، چنانچہ خود صحابہ کرامؓ نے صلوٰۃ الخوف کو بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور ان سے مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے۔(۲)

چنانچہ حضرت عبدالرحمٰن بن سمرۃؓ نے '' کابل '' میں صلوٰۃ الخوف ادا کی ہے۔(۳) حضرت حذیفہؓ نے '' طبرستان '' میں، حضرت علیؓ نے '' صفین '' میں اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے '' اصبہان '' میں صلوٰۃ الخوف (۴) ادا فرمائی ہے۔(۵)

---

(۱) درس ترمذی : ۲/ ۳۰۱ ، ونفحات التنقیح : ۲/۸۱۱

(۲) راجع للتفصیل ، درس ترمذی : ۲/۳۰۳ ، حاشیہ (۵)

(۳) چنانچہ عبدالصمد بن حبیب اپنے والد سے نقل کر رہے ہیں " انهم مع عبدالرحمن بن سمرة كابل فصلى بنا صلوة الخوف ". (ابو داؤد ۱۷۷).

(۴) چنانچہ حضرت ابوالعالیہؒ سے مروی ہے " صلى بنا ابو موسىٰ الاشعريؓ باصبهان صلوٰة الخوف ". (بیہقی : ۳/۲۵۲)

(۵) اوجز المسالک : ۴/۸

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی وفات کے بعد بھی اس کی مشروعیت پر صحابہ کرام کا اتفاق تھا۔(۱)

صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے طریقے

صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے روایات میں مروی ہیں۔

پہلا طریقہ

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا طائفہ دشمن کے مقابلہ میں کھڑا رہے، جب امام سجدہ کر چکے تو پہلا طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لے اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا رہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے، یہ طریقہ حضرت سہل بن حثمہؓ کی روایت سے ثابت ہے جو موقوفاً اور مرفوعاً دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت اصح ما فی الباب ہے اس لئے شافعیہ وغیرہ نے اسی طریقہ کو افضل قرار دیا ہے۔

دوسرا طریقہ

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولی کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ سجدہ کے بعد اپنی نماز پوری کئے بغیر محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آئے امام اس کو دوسری رکعت پڑھائے اور سلام پھیر دے پھر یہ طائفہ اپنی نماز اسی وقت پوری کر لے اور محاذ پر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آ کر اپنی دوسری رکعت ادا کرے۔

تیسرا طریقہ

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ طائفہ اولی ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر طائفہ ثانیہ دوسری رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آ کر اپنی نماز پوری کرے، اس کے بعد دوسرا طائفہ آ کر اپنی نماز پوری کرے۔

---

(۱) ماخوذ من درس ترمذی: ۲/ ۳۰۳، و کشف لفحات التنقیح: ۲/ ۷۷۸، وفتح الملهم: ۳/ ۲۸۰، باب صلاة الخوف، مشروعية صلاة الخوف بعدالنبي ﷺ.

کونسا طریقہ افضل ہے؟

صلوٰۃ الخوف کے یہ تینوں طریقے جائز ہیں البتہ حنفیہ نے ان میں سے تیسرے طریقے کو افضل قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ اوفق بالقرآن بھی ہے، اور اوفق بالترتیب بھی۔

اوفق بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفہ اولی کے بارے میں فرمایا گیا " فاذا سجدوا فلیکونوا من ورائکم " اس میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جارہا ہے، لہٰذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے۔

اور اوفق بالترتیب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہوجاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفہ ثانیہ طائفہ اولی سے پہلے فارغ ہوجاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے، اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ "ذھاب وایاب" (جانا اور آنا) زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے۔

پھر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ الخوف کے لئے قصر کیت ضروری نہیں لہٰذا اگر صلوٰۃ الخوف حالت حضر میں ہورہی ہو تو چار رکعتیں پڑھی جائیں گی اور ہر طائفہ ایک کے بجائے دو دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا۔(۱)

طالب اور مطلوب کی نماز کا حکم

" عن ابن عبد اللہ بن انیس عن ابیہؓ قال بعثني رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی خالد بن سفیان الھذلي ...... فانطلقتُ امشي وانا اصلي اومي ایماءً نحوہ ... الخ " (رواہ ابوداؤد)

"طالب" وہ مرد مجاہد ہیں جو دشمن کے تعاقب میں ہو اور اس کے پیچھے بھاگ رہا ہو، اور مطلوب اس کے برعکس وہ شخص مسلم ہیں جو اپنی جان بچانے کے لئے بھاگ رہا ہو اور کوئی کافر اس کے تعاقب میں ہو۔

(۱) راجع درس ترمذی: ۲/ ۳۰۳، وانعام الباری: ۳/۱۲۸، وفتح الملھم: ۳/۲۸۱، بیان صفۃ صلوۃ الخوف، والتفصیل فی الدر المنضود: ۲/۳۹۹

مطلوب کی نماز کا حکم

مطلوب کے بارے میں اس کے مجبور ہونے کی وجہ سے اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ اشارہ سے سوار ہونے کی حالت میں فرض نماز پڑھ سکتا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ پیدل چلنے کی حالت میں اشارہ سے نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پیدل چلنے کی صورت میں بھی اشارہ سے نماز پڑھ سکتا ہے۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک پیدل چلنے کی صورت میں اشارہ سے نماز نہیں پڑھ سکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ چلنا خود نمازی کا فعل ہے جو عمل کثیر ہونے کی وجہ سے جائز نہیں بخلاف حالتِ سواری کے، کہ اُس صورت میں سَیر اور چلنا سواری کا فعل ہے نہ کہ نمازی کا، اس لئے اس کی گنجائش ہے۔

طالب کی نماز کا حکم

طالب کی نماز کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کی نماز رکوب (سوار ہونے) کی حالت میں جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک اس کی نماز حالتِ رکوب میں مطلقاً جائز نہیں۔

البتہ حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک طالب کی نماز حالتِ رکوب میں ایک قید کے ساتھ جائز ہے۔

وہ قید مالکیہ کے یہاں دشمن کے فوت ہونے کا خوف ہے، یعنی اگر یہ وہم ہوتا تھا کہ طالب اگر سواری سے اتر کر نماز پڑھتا ہے تو دشمن اس سے اپنے آپ کو چھڑا سکتا ہے تو اس صورت میں حالتِ رکوب میں نماز پڑھنا جائز ہے ورنہ نہیں۔

اور شافعیہ کے نزدیک وہ قید ساتھیوں سے جدا ہونے کا خوف ہے کہ اگر طالب سواری سے نیچے اتر کر نماز پڑھتا ہے تو اس کو اپنے ساتھیوں سے جدا ہونے کا اندیشہ ہے اور احتمال ہے اس بات کا کہ دشمن اس کی طرف واپس لوٹ آئے اور یہ طالب خود ہی مطلوب بن جائے، تو اس صورت میں حالتِ رکوب میں نماز پڑھنا جائز ہے ورنہ نہیں۔(۱)

☆☆☆

(۱) الدر المنضود : ۵۰۹/۲، بإيضاح وبيان من المرتب غفر الله له ولوالديه.

باب سجود التلاوۃ والشکر

سجدۂ تلاوت کا حکم

سجدہ تلاوت کے بارے میں پہلا اختلاف حضرات فقہاء کا اس میں ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ہے یا سنت؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت مسنون ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے۔(۱)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذی میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں " قرأت علی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم "النجم" فلم یسجد فیھا ".

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے، اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

حنفیہ کا استدلال ان تمام آیات سجدہ سے ہے جن میں صیغہ امر وارد ہوا ہے، شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ آیات سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں۔

(۱)...... یا ان میں سجدہ کا امر ہے۔(۲)

(۲)...... یا کفار کے سجدہ سے انکار کرنے کا ذکر ہے۔(۳)

(۳)...... یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت ہے۔(۴)

بہرحال اگر قرآن کریم میں صیغہ امر وارد ہوا ہے تو امر کی تعمیل واجب ہے اور اگر کفار کے اعراض

---

(۱) راجع للتفصیل والبسط، التعلیق الصبیح: ۲/۲۵، وفتح الملہم: ۲/۲۲۸، اقوال العلماء فی ان سجود التلاوۃ سنۃ او واجب وبیان دلائل الوجوب.

(۲) کما فی سورۃ العلق: " کلا لا تطعہ واسجد واقترب ".

(۳) کما فی سورۃ الانشقاق: " واذا قری علیہم القرآن لا یسجدون ".

(۴) کما فی سورۃ "ص": " وظن داؤد انما فتنّٰہ فاستغفر ربہ وخرّ راکعاً واناب فغفرنا لہ ذلک وان لہ عندنا لزلفیٰ وحسن مآب ".

اور انکار کا ذکر ہے تو ان کی مخالفت واجب ہے اور اگر انبیاء علیہم السلام کی حکایت اور فعل کا ذکر ہے تو ان کی اقتداء واتباع بھی واجب ہے۔(۱)

قرآن کریم میں سجدہائے تلاوت کتنے ہیں؟

حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدہائے تلاوت چودہ ہیں البتہ ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ کے نزدیک سورہ ''ص'' میں سجدہ نہیں ہے، اس کے بجائے سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔

اور حنفیہ کے نزدیک سورہ ''ص'' میں سجدہ ہے اور سورۂ حج میں بھی صرف ایک سجدہ ہے۔

جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک سجدہائے تلاوت کل پندرہ ہیں، دو سجدے سورۂ حج میں ہیں جیسا کہ شافعیہ کا مسلک ہے اور سورہ ''ص'' میں بھی سجدہ ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں، مفصل کے تین سجدوں کے وہ قائل نہیں ہیں (مفصل کے تین سجدوں سے مراد قرآن کریم کے آخری تین سجدے ہیں)۔(۲)

سورہ ''ص'' کا سجدہ

شافعیہ کے نزدیک سورہ ''ص'' میں سجدہ نہیں ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک سورہ ''ص'' میں سجدہ ہے۔

امام شافعیؒ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجدفی "ص" قال ابن عباس :ولیست من عزائم السجود".

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے، البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہوسکتا

(۱) درس ترمذی: ۳۰۸/۲، وکذافی انعام الباری: ۲۵۹،۲۵۵/۳، ونفحات التنقیح: ۵۶۲/۲، راجع للتفاصیل المعلقة بسجود التلاوة، الدر المنضود: ۵۷۷/۲

(۲) راجع، معارف السنن: ۵۸/۵، ونفحات التنقیح: ۵۷۰/۲، وفتح الملہم: ۳۳۵/۳، اقوال العلماء فی عدد سجدات التلاوة.

ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے، جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "سجد ھاداؤد توبۃً ونسجد ھا شکراً". اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباس کا اپنا قول ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل احق بالاتباع ہے۔

بالخصوص جبکہ بخاری میں حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا " أفي "ص" سجدۃ ؟ فقال: نعم، ثم تلا " ووھبنا" إلی قولہ " فبھدٰھم اقتدہ " ...الخ ".

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں " قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو علی المنبر "ص" فلما بلغ السجدۃ نزل فسجد وسجد الناس معہ ...الخ ". بہر حال سورۂ "ص" کا سجدہ قوی دلائل سے ثابت ہے۔(۱)

سورۂ حج کا سجدہ

امام شافعیؒ کے نزدیک سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک سورۂ حج میں صرف ایک سجدہ ہے۔

امام شافعیؒ ترمذی میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں "قلت یا رسول اللہ ! فُضّلت سورۃ الحج بان فیھا سجدتین قال نعم، فمن لم یسجد ھما فلا یقرأھما ".

لیکن اس حدیث کا تمام تر مدار ابن لہیعہ پر ہے جن کا ضعف معروف ہے۔

حنفیہ کا استدلال طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے، "قال فی سجود الحج : الأول عزیمۃ والآخر تعلیم ".

نیز مؤطا میں امام محمدؒ لکھتے ہیں " کان ابن عباسؓ لایریٰ فی سورۃ الحج إلا سجدۃ واحدۃ الأولیٰ " .(۲)

مفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟

"سورۂ حجرات سے لے کر آخر تک تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں، پھر سورۂ حجرات تا سورۂ

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۳۱۰، وإنعام الباری: ۳/ ۲۵۱

(۲) راجع درس ترمذی: ۲/ ۳۰۹، ومعارف السنن: ۵/ ۸۲، ونفحات التنقیح: ۲/ ۵۲۳

بروج طوال مفصل اور سورۂ بروج تا سورۂ قدر اوساط مفصل اور سورۂ بینہ تا سورۂ ناس قصار مفصل کہلاتی ہیں"۔

سجدہ تلاوت کے متعلق ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ مفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ مفصل کے تینوں سجدات کے قائل ہیں، جبکہ امام مالک رحمہ اللہ مفصل میں کوئی سجدہ نہیں مانتے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

امام مالکؒ ترمذی میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال قرات علی رسول الله صلی اللّٰہ علیه وسلم النجم، فلم یسجدفیها...الخ".

لیکن حنفیہ اس روایت کو سجود علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "أن النبي صلی اللّٰہ علیه وسلم سجدبالنجم وسجدمعه المسلمون والمشرکون والجن والإنس"

نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے" العزائم أربع،الم تنزیل ،وحم السجدة ،والنجم ، واقراباسم ربک الذی خلق ". اس میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں، واللہ اعلم۔(۲)

اوقاتِ مکروہہ میں سجدۂ تلاوت کرنے کا حکم

"حدثنا أبوبحر......فقال (أی ابن عمر):إني صلّيتُ خلف رسول الله صلی الله علیه وسلم ومع أبی بکروعمروعثمان فلم یسجدواحتی تطلع الشمس"(رواہ ابوداؤد)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ اوقاتِ مکروہہ (طلوعِ شمس، غروبِ شمس اور حالتِ استواء) میں سجدہ تلاوت کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ اس بارے میں حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اوقاتِ مکروہہ میں سجدۂ تلاوت ناجائز ہے بلکہ صحیح ہی نہ ہوگا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں سجدہ ہو جائے گا البتہ مکروہ ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں سجدہ تلاوت مطلقاً جائز ہے، کیونکہ ان کے نزدیک نفل

---

(۱) راجع للتفصیل ، معارف السنن: ۵/۵۸ ، وفتح القدیر: ۱/۳٦٦

(۲) درس ترمذی: ۲/ ۳۱۲ ، ونفحات التنقیح لشیخ الحدیث مولانا سلیم الله خان صاحب: ۲/٥٦٧

بلا سبب تمام اوقات میں جائز ہے۔

حنفیہ کے مسلک میں یہ تفصیل ہے کہ اگر تلاوت وقتِ مکروہ ہی میں کی ہے تو سجدہ بھی اسی وقت کر سکتے ہیں اور اگر تلاوت غیر مکروہ وقت میں کی تو پھر وقتِ مکروہ(۱) میں سجدہ کرنا مکروہ ہے۔

حدیث باب

اس بارے میں حدیث باب حنابلہ اور مالکیہ کی دلیل ہے، اور مسلکِ حنفیہ اور شافعیہ کے خلاف ہے لہٰذا حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ اس کا ایک راوی "ابو بحر" ضعیف ہیں۔(۲)

سجدۂ شکر کا حکم

"عن أبي بكرةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم أتاه أمر فسُرَّ به فخرّ ساجداً" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ خارج از نماز شکرِ نعمت کے طور پر صرف سجدہ کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مصیبت سے بچنے پر یا شکرِ نعمت کے طور پر سجدہ شکر مستحب ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ سے امام طحاویؒ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ سجدۂ شکر کے قائل نہیں، اور امام محمدؒ نے کراہت کا قول نقل کیا ہے۔

امام مالکؒ سے اس بارے میں دو روایتیں مروی ہیں ایک کراہت کی دوسری جواز کی۔

امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت بھی نقل کی ہے "إنه كان لا يراها شيئاً" اور اس قول کی تشریح میں حضرات متقدمین کی آراء مختلف ہیں:

امام ابو حنیفہؒ کے قول میں علماء کے آراء

بعض نے سنیت کی نفی مراد لی ہے۔

بعض نے وجوب کی نفی مراد لی ہے، کیونکہ اگر نعمت پر سجدہ شکر واجب ہو جائے تو نعمتوں کے

(۱) يعني وقت الطلوع والغروب والاستواء، وأما بعد الفجر وبعد العصر فيجوز مطلقاً.

(۲) عون المعبود على سنن أبي داؤد المعروف بشرح أبي داؤد: ۵۸۵/۲

سلسلہ کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے بندہ پر ہر لحظہ میں سجدہ شکر واجب ہوگا اور یہ تکلیف مالایطاق ہے۔

بعض فرماتے ہیں کہ شکر تام کی نفی مراد ہے، کیونکہ شکر تام مکمل دو رکعت پڑھنے سے ہوتا ہے۔

اور بعض نے اس سے مشروعیت اور جواز کی نفی مراد لی ہے، بلکہ "مصفّٰی" میں اس قول کو اکثر کا قول قرار دیا ہے۔(۱)

لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا اختلاف سنیت میں ہے جواز میں نہیں بلکہ روایات کے ظاہر اور خلفاء راشدین کے عمل کے پیش نظر حنفیہ کے نزدیک بھی فتویٰ سجدۂ شکر کے استحباب پر ہے۔

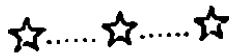
البتہ امام ابوحنیفہؒ نے ان روایات کو جن میں سجدۂ شکر وارد ہے صلوٰۃ شکر پر حمل کیا ہے، کیونکہ شریعت مطہرہ میں نماز پر سجدہ کا اطلاق شائع اور متعارف ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ثوبانؓ کی روایت میں ارشاد ہے "علیک بکثرة السجود" ۔ اور حضرت ربیعہ اسلمیؓ کی روایت میں ارشاد ہے "اعِنّی بکثرة السجود"۔

ان دونوں مقامات میں نماز مراد ہے جیسا کہ علامہ نوویؒ نے تصریح کی ہے: "والمراد به السجود فی الصلوٰة"۔

اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں سجدہ سے نماز مراد ہو سکتی ہے تو افعال میں بطریق اولیٰ یہ ممکن ہے، خصوصاً جبکہ اس کی تائید بھی ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر اور ابوجہل لعین کے قتل کے اطلاع ملنے پر بطور شکر دو رکعت نماز ادا فرمائی۔(۲)

☆......☆......☆

(۱) راجع للتفصیل، بذل المجھود: ۳۰۹/۱۲

(۲) نفحات التنقیح: ۸۱۳/۲، و کذافی الدر المنضود: ۳۸۳/۳

کتاب الزکوٰۃ

زکوٰۃ کے لغوی واصطلاحی معنی

زکوٰۃ کے لغوی معنی "طہارت وپاکیزگی" کے ہیں، اسی طرح زکوٰۃ کے معنی نماء اور بڑھوتری کے بھی آتے ہیں۔

اور زکوٰۃ کے اصطلاحی معنی ہیں: "تمليک جزءِ مالٍ عيّنه الشارع من مسلم فقير غير هاشمي ولا مولاه". (۱)

زکوٰۃ کب فرض ہوئی؟

زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں کئی اقوال ہیں، کہ کس سال فرض ہوئی، ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ میں یا ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں؟

اس بارے میں جمہور کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت ہجرت کے بعد سن ۲ ہجری میں ہوئی۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ فرضیتِ زکوٰۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہوئی تھی، البتہ زکوٰۃ کے جملہ احکام اور اس کی مکمل تفصیل مدینہ منورہ میں نازل ہوئی، اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۂ مزمل میں "واقيموا الصلوٰة وآتوا الزكوٰة" موجود ہے، حالانکہ سورۂ مزمل بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اصل فرضیت مکہ مکرمہ میں ہوئی تھی، البتہ نصاب اور مقادیر کی تفصیل مدینہ منورہ میں ہوئی۔ (۲) واللہ اعلم

---

(۱) معارف السنن: ۱۶۰/۵، وتنوير الأبصار: ۲/۲

(۲) والتفصيل فى نفحات التنقيح: ۱۲۰/۳، ودرس ترمذى: ۲۳۷/۲، وفتح الملهم: ۵/۵، اختلاف العلماء فى اول وقت فرض الصلوٰة.

اونٹوں کی زکوۃ میں اختلافِ مذاہب

"عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقة ...... وكان فيه ،في خمس من الإبل شاة وفي عشر شاتان...... فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون " (رواه الترمذي)

چند اصطلاحات

(۱) بنت مخاض ایک سالہ اونٹنی کو کہتے ہیں، (۲) بنت لبون دو سالہ، (۳) حقہ تین سالہ، (۴) جذعہ چار سالہ اونٹنی کو کہتے ہیں۔

اونٹوں کی زکوۃ میں ایک سو بیس تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث باب میں بیان کیا گیا(۱) ہے البتہ ایک سو بیس کے بعد اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس تک دو حقے واجب ہوتے ہیں اور ایک سو بیس سے ایک بھی زائد ہو جائے تو فرض متغیر ہو جائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے، اور بیس سے ان کے نزدیک حساب اربعینات اور خمسینات (۲) پر دائر ہو جائے گا، یعنی اس عدد میں جتنی اربعینات ہوں اتنی بنت لبون اور جتنی خمسینات ہوں اتنے حقے واجب ہوں گے، مثلاً ایک سو بیس تک باتفاق دو حقے تھے، اب ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہو جائیں گے کیونکہ ایک سو اکیس میں تین اربعینات ہیں پھر ایک سو

(۱) نقشہ ملاحظہ فرمائے۔

اونٹوں کی زکوۃ کا نقشہ

تعداد ابل	مقررہ زکوۃ	تعداد اونٹ	مقررہ زکوۃ
۵	ایک بکری	۳۶	بنت لبون
۱۰	۲ بکریں	۴۶	حقہ
۱۵	۳ بکریاں	۶۱	جذعہ
۲۰	۴ بکریاں	۷۶	۲ بنت لبون
۲۵	بنت مخاض	۹۱ تا ۱۲۰	۲ حقے

اس کے بعد اختلاف ہوگا

۱۲۵ ابل ایک بکری، ۲ حقے الخ

(۲) "اربعینات" اربعین کی جمع ہے یعنی چالیس، اور "خمسینات" جمع ہے خمسین کی یعنی پچاس۔

میں پر دو بنت لبون اور ایک حقہ واجب ہوگا، کیونکہ یہ عدد دو اربعینات اور ایک خمسین پر مشتمل ہے، پھر ایک سو چالیس پر دو حقے ایک بنت لبون (اس لئے کہ یہ عدد دو خمسین اور ایک اربعین پر مشتمل ہے) اور ایک سو پچاس پر تین حقے واجب ہوں گے (اس لئے کہ یہ عدد تین خمسینات پر مشتمل ہے) وعلی ہذا القیاس ہر دس پر زینہ تبدیل ہوگا۔

امام مالکؒ کا مسلک

امام مالکؒ کا مسلک بھی شافعیہ کی طرح ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ اربعینات اور خمسینات کا یہ حساب امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو اکیس ہی سے شروع ہو جاتا ہے جبکہ امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہوگا، یعنی ایک سو انتیس تک دو حقے واجب رہیں گے اور ایک سو تیس سے مذکورہ حساب شروع ہوگا اور امام شافعیؒ کی طرح ایک حقہ اور دو بنت لبون واجب ہوں گے۔(۱)

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "فاذا زادت علی عشرین ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون " ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسلکوں پر استدلال کیا جا سکتا ہے، البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر ابوداؤد میں امام زہریؒ سے مروی ہے جو امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے، امام شافعیؒ نے اسی لئے اس کو اختیار کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان حضرات کے برخلاف یہ ہے کہ ایک سو بیس تک دو حقے واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا، یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حقے اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حقے اور ایک بنت مخاض، اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حقے واجب ہوں گے، اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنت لبون نہیں آئی، پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حقے اور چار بکریاں ہوں پھر ایک سو پچھتر پر تین حقے اور ایک بنت مخاض پھر ایک سو چھیاسی پر تین حقے ایک بنت لبون، پھر دو سو پر چار حقے ہو جائیں گے، اس کے بعد ہمیشہ استیناف

(۱) راجع للتفصیل الجامع، معارف السنن: ۵/۱۷۳، ۱۷۵

کامل ہوتا رہے گا۔

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزمؓ کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو لکھوا کر دیا تھا، اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے "انها إذا بلغت تسعين ففيها حقتان إلى ان تبلغ عشرين ومائة فإذا كانت أكثر من ذلك ففي كل خمسين حقة فما فضل فإنه يعاد إلى أول فريضة الإبل".

اس میں "في كل أربعين بنت لبون" کا بھی کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خمسینات پر مدار ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فریضہ اوٹ کر اسی حساب پر چلایا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مجمل ہے اور حضرت عمرو بن حزمؓ کی روایت مفصل ہے، لہٰذا مجمل کو مفصل پر محمول کیا جائے گا جس کی وضاحت یہ ہے کہ "في كل خمسين حقة" حنفیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے، اس لئے کہ ایک سو پچاس کے عدد پر حنفیہ کے نزدیک تین حقے واجب ہیں اور استیناف کامل ہونے کے بعد دو سو پر چار حقے واجب ہوتے ہیں علی ہذا القیاس ہر اگلے خمسین پر حنفیہ کے نزدیک ایک حقہ بڑھ جاتا ہے، معلوم ہوا کہ "في كل خمسين حقة" حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے۔

البتہ "في كل أربعين ابنة لبون" کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ "في كل أربعين" سے مراد چھتیس سے لے کر انچاس تک کے اعداد ہیں اور اہل عرب کے کلام میں اس قسم کا توسع ہوتا ہے کہ کسور کو لغو کر کے صرف عقود بول دیتے ہیں اس صورت میں یہ استیناف کامل کا بیان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک استیناف کامل میں چھتیس سے انچاس تک بنت لبون واجب ہوتی ہے، اس توجیہ کے بعد "في كل أربعين ابنة لبون" کا جملہ بھی مسلک حنفیہ کے عین مطابق ہو جاتا ہے، اور جمع بین الروایات کے لئے ایسا کرنا ضروری ہے۔(۱)

(۱) نقلاً عن درس ترمذی: ۲/ ۳۲۷، وکذا فی الدر المنضود: ۳۰/۳، و نفحات التنقیح: ۱۲۳/۳، و إنعام الباری: ۱۰۱/۵

خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار کا مسئلہ

"عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کتب کتاب الصدقة......

ولا یجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة" (رواہ الترمذی)

حدیثِ باب کے مذکورہ جملے کی تشریح میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، اس اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قدرِ تفصیل کی ضرورت ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے، مثلاً اگر اَسی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ اَسی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ یہ اَسی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ اَسی بکریوں پر نصاب نہیں بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی، اس لئے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حصوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں، اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہئے، لیکن دونوں کی اشتراک کی وجہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کرلی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

پھر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو "خلطۃ الشیوع" کہا جاتا ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا باڑا ایک ہو اور ان کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، چرواہا، چراگاہ، دودھ دوہنے والا اور بیاہنے والا (راعی، مرعٰی، حالب اور فحل) اس صورت کو "خلطۃ الجوار" کہتے ہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک "خلطۃ الجوار" کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح "خلطۃ الشیوع" کا، چنانچہ "خلطۃ الجوار" کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کی مجموعی مال پر واجب ہوگی۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض

مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے، اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے، اب آپ ملاحظہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ "زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں، اور نہ اسے علیحدہ کریں، بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں۔

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسی) پر صرف ایک واجب ہوگی، اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشیوع ہے نہ خلطۃ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کرلیں تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "لا یجمع بین متفرق".

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں، اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدھی آدھی تقسیم کرلیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوں گی، اور ہر شخص کے ذمہ صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی، لہٰذا اگر اس غرض کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے، اور اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ولا یفرق بین مجتمع".

یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں موثر نہ ہوتے تو جمع اور تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔

حنفیہ کا مسلک

اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے اور نہ خلطۃ الجوار کا، بلکہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی مجموعے پر نہیں، چنانچہ اگر اسی بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ ملکاً و شیوعاً یا جواراً) تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ واجب ہوگی۔(۱)

حنفیہ کا استدلال ابوداؤد میں حضرت علی بن معاویہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے جس کے الفاظ یہ

(۱) راجع للتفصيل، معارف السنن: ۱۸۵/۵، والمغنی لابن قدامة: ۲۳۸/۲، وفیض الباری: ۲۱/۳

ہیں کہ "وفی الغنم فی کل اربعین شاۃٌ شاۃٌ، فان لم یکن إلاتسع وثلاثون فلا علیک فیھا شیء" اس حدیث میں انتالیس بکریوں پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا انفراد کی، اب اگر دو آدمیوں کے درمیان اٹھتر بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائے گی، حالانکہ کوئی شخص انتالیس سے زائد کا مالک نہیں اور اس سے حدیث مذکور کے اطلاق کی نفی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے "لایجمع بین متفرق ... الخ" کا تعلق ہے حنفیہؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ "کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال کو جمع کرے اور نہ اکٹھے اموال کو متفرق کرے" اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب پر کوئی فرق نہ پڑے گا، بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی" گویا حنفیہ کے نزدیک تقدیر عبارت یوں ہے " لایجمع بین متفرق، ولایفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ، فان ذلک لایؤثر فی تغییر الزکوۃ".

امام عطاءؒ اور امام طاؤسؒ کا مسلک

اس مسئلہ میں حضرت عطاءؒ اور حضرت طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ خلطۃ الشیوع معتبر ہے، خلطۃ الجوار معتبر نہیں۔(۱)

" وما کان من خلیطین فانھما یتراجعان بالسویۃ " کی تشریح

اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں:

ائمہ ثلاثہ کی بیان کردہ تشریح

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس جملہ کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب دو آدمیوں کی متمیز الملک اسّی بکریوں سے مصدق (زکوٰۃ وصول کرنے والے) نے ایک بکری وصول کرلی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۳۵۴، وکذافی الدر المنضود: ۳/ ۳۵، ونفحات التنقیح: ۳/ ۱۷۹، وتقریر بخاری: ۲/ ۹۶، وانعام الباری: ۵/ ۸۵

کی ہوگی، اب وہ شخص جس کی بکری مصدق نے لے لی ہے، آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کرلے گا۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں ان کے نزدیک "تراجع" کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مصدق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کرلیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کرلی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کرلے گا۔(۱)

حنفیہ کی بیان کردہ تشریح

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار کی صورت میں تو "تراجع" کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز (جدا جدا) ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی، اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اگر دونوں کے حصے مساوی ہیں تو تراجع صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کرلی گئی ہو، ورنہ نہیں، مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی (کیونکہ ہر شخص کا حصہ سات صحیح ایک بٹہ دو (ساڑھے سات) اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کرلی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کرلے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجع کا کوئی سوال نہیں واللہ اعلم۔(۲)

گائے کی زکوٰۃ میں اختلافِ فقہاء

"عن عبد اللہ بن مسعودؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: في ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة وفي كل أربعين مسنة" (رواه الترمذي)

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بقر (گائے) اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعہ (ایک سال کی عمر کی بچھڑی) ہے اور چالیس پر ایک مُسِنّہ (دو سال کی عمر کی بچھڑی)

(۱) انظر لصور التراجع، درس ترمذی: ۲/ ۳۵۹، ومرقاۃ المفاتیح: ۴/۱۲۵، ۱۲۶

(۲) مختصراً من درس ترمذی: ۲/ ۳۵۸، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۳/۲۷، ونفحات التنقیح: ۳/۱۸۶، وانعام الباری: ۵/۸۸

ہے، پھر مزید تعداد بڑھنے پر ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ ہے۔

پھر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوۃ نہیں یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی اس بارے میں تین (۱) روایات ہیں:

(۱) پہلی روایت میں چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوۃ واجب ہے، لہٰذا جب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کا چالیسواں حصہ) اور دو زائد ہونے پر نصف عشر مسنہ (مسنہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہونے پر ثلاثہ ارباع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کے دسویں حصہ کے تین چوتھائی) واجب ہوں گے، وھکذا، وھذہ روایۃ الأصل.

(۲) اور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے پھر پچاس پر ربع مسنہ یا ثلث تبیع کا اضافہ ہو جائے گا۔

(۳) امام ابوحنیفہؒ کی تیسری روایت صاحبینؒ کے مطابق ہے۔(۲)

پھر ظاہریہ کے نزدیک بقر اگر پچاس سے کم ہوں تو اس پر کوئی زکوۃ نہیں اور پھر ہر پچاس پر ایک بقرۃ ہے۔

جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک بقر کا نصاب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے شروع ہو جاتا ہے اور پانچ پر ایک بکری واجب ہوتی ہے، دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار اور پچیس پر ایک بقرۃ، پھر جب عدد پچھتر ہو جائے تو اس میں دو بقرہ یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔(۳) واللہ اعلم

وقص جانوروں کی زکوۃ میں اختلاف فقہاء

" عن طاؤس، ان معاذبن جبل أتی بوقص البقر، فقال: لم یا مرلی فیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بشیء. رواہ الدارقطنی، والشافعی، وقال: الوقص: مالم یبلغ الفریضۃ "

مشکوۃ المصابیح)

(۱) راجع لتفصیل الروایات، الھدایۃ: ۱/۱۸۹

(۲) راجع للتفصیل، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۲/۲۸

(۳) درس ترمذی: ۲/ ۳۶۳، راجع ایضا، والفقہ المنضود: ۳/۳۱، ونفحات التنقیح: ۳/۲۰۳

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ وقص سے جانوروں کی وہ تعداد مراد ہے جو حدِ نصاب کو نہ پہنچے، خواہ ابتداءً ایسی تعداد ہو خواہ دو نصابوں کے درمیان ہو۔

پہلی کی مثال جیسے چار اونٹ یا تیس سے کم گائیں یا چالیس سے کم بکریاں۔

اور دوسری کی مثال اونٹوں میں جیسے پانچ اور دس کے درمیان اونٹ، گائیوں میں تیس اور چالیس کے درمیان گائیں، اور بکریوں میں چالیس اور ایک سو بیس کے درمیان بکریاں۔

اور بعض حضرات نے وقص کو صرف گائیوں کے ساتھ خاص کیا ہے۔

حدیث میں جس وقص کا تذکرہ کیا گیا ہے اس سے ابتدائی وقص مراد ہیں، یعنی تیس سے کم تعداد مراد ہے کیونکہ حضرت معاذؓ کے پاس جو گائیں لائی گئی تھیں ان کی تعداد تیس سے کم تھی۔

دو نصابوں کے درمیان کے ''وقص'' میں صاحبین کے نزدیک مطلقاً زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چالیس سے ساٹھ تک کے درمیان ''وقص'' میں تو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے مگر اس کے علاوہ وقص میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی اور امام صاحبؒ سے بھی ایک روایت صاحبین کی طرح منقول ہے اور اسی کو اعدل الروایات کہا گیا ہے۔(۱)

زرعی پیداوار کے نصاب میں اختلافِ فقہاء

"عن ابی سعید الخدریؓ قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال ......وليس فی مادون خمسة أوسق صدقة " (رواه الترمذي)

زمین کی پیداوار کھیتی، پھل اور سبزیوں میں وجوبِ عشر کے لئے کوئی نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب مقرر ہے جو کہ پانچ وسق یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس مَن بنتے ہیں، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

(۱) نفحات التنقیح ۳۰/۲۱۹

دلائلِ ائمہ

اس بارے میں ائمہ ثلاثہ کی دلیل حدیث باب ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل اول تو آیت قرآنی "وآتوا حقه يوم حصاده" ہے، اس میں زرعی پیداوار پر جس حق (مراد عشر ہے) کا ذکر کیا گیا ہے، وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل وکثیر کی کوئی تفریق نہیں۔

دوسری دلیل صحاح ستہ کی معروف حدیث ہے "فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر" (اللفظ للبخاري)۔ اور اسی طرح نصب الرایۃ کی روایت ہے "ما اخرجته الأرض ففيه العشر".

ان دونوں حدیثوں میں بھی ہر قسم کی زرعی پیداوار پر قلیل وکثیر کی تفریق کے بغیر عشر واجب کیا گیا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اس میں "مصدّق" (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے یعنی پانچ وسق سے کم کی زکوٰۃ مصدق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔

یہ تو تطبیق کی وجہ تھی اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو باب زکوٰۃ میں تعارض کے وقت امام ابوحنیفہؒ ان ادلہ کو ترجیح دیتے ہیں جو انفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے۔(۱)

گھوڑوں کی زکوٰۃ کا مسئلہ

"عن ابی هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليس على المسلم فى فرسه ولا عبده صدقة" (رواه الترمذي)

جو گھوڑے اپنی سواری کے لئے ہوں ان پر بالاتفاق زکوٰۃ نہیں جو گھوڑے تجارت کے لئے ہوں ان پر بالاجماع زکوٰۃ ہے (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) البتہ جو گھوڑے تناسل کے لئے ہوں اور سائمہ (چرنے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔(۲)

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی ۲/ ۳۰۲، وکذا فی الدر المنضود: ۱۵/۳، وتقریر بخاری: ۱۰۳/۲، وانعام الباری ۱۰۰/۵، ومعارف السنن: ۲۰۳/۵، راجع للتفصیل الجامع، فتح الملهم: ۸/۵، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة.

(۲) راجع، فتح الباری ۳۲۲/۳، والتعليق الصبيح: ۲۹۳/۲، وعمدة القاری: ۳۷/۹، باب ليس على المسلم فى فرسه صدقة

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان پر زکوۃ نہیں وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

نیز ان کا استدلال ترمذی میں حضرت علیؓ کی حدیث مرفوع سے بھی ہے" قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق ".

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوۃ واجب ہے، وہ صحیح مسلم کی معروف حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں" الخيل ثلاثة هي لرجل وزر وهي لرجل ستر وهي لرجل اجر، فاما التي هي له وزر فرجل ربطها رياء وفخرا ونواء على اهل الإسلام فهي له وزر واما التي هي له ستر فرجل ربطها في سبيل الله ثم لم ينس حق الله في ظهورها ولا رقابها فهي له ستر واما التي هي له أجر... الخ ".

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں، ایک وہ جو آدمی کے لئے وبال ہے، دوسری وہ جو آدمی کے لئے ڈھال ہے، تیسری وہ جو آدمی کے لئے باعث اجر وثواب ہے، اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدمی اللہ کے واسطے پالے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالی کے دو حقوں کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں کی" ظهـــور " میں ہے اور وہ حق یہ ہے کہ کسی شخص کو سواری کے لئے عاریۃً دے دیا جائے، اور دوسرا حق "رقاب " میں ہے جو سوائے زکوۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے، چنانچہ" القواعد" میں تصریح ہے:" فقد صح عن عمر أنه كان يأخذ الصدقة عن الخيل ".

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ "ليس على المسلم في فرسه " میں" فرس" سے رکوب اور سواری کے گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں پر زکوۃ کے ہم بھی قائل نہیں، اور حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے۔(۱)

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۴۷۵، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۳/ ۳۵، ولمحات التنقیح: ۳/ ۱۶۹، وفتح الملهم: ۵/ ۱۷، باب لا زكوة على المسلم في عبده وفرسه مسئلة زكوة الخيل السائمة المتناسلة.

شہد میں وجوبِ عشر کا مسئلہ

"عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فی العسل فی کل عشرۃ أزق زق" (رواہ الترمذی)

شہد میں وجوب عشر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب ہے۔

جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں۔(۱)

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال

حضرات حنفیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں وجوب عشر کا صراحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

لیکن حضرات شافعیہ وغیرہ نے حدیثِ باب کو "صدقۃ بن عبداللہ" راوی کی وجہ سے ضعیف اور نا قابلِ استدلال قرار دیا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو "صدقۃ بن عبداللہ" متکلم فیہ راوی ہیں، چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اس کے علاوہ اس حدیث کے متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت "حسن" کے درجہ میں آجاتی ہے، چنانچہ

(۱)......ابن ماجہ میں حضرت ابو سیارہ متعیؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں "قلتُ یارسول اللہ! ان لي نحلا (شہد کی مکھیاں) قال: أدِّ العشرَ".

(۲)......نیز ابن ماجہ ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے "عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر".

ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام سے خالی نہیں لیکن ان کی کثرت اس پر دال ہے کہ شہد پر عشر لینا بے اصل و بلا دلیل نہیں۔

---

(۱) راجع لهذه المسئلة، معالم السنن للخطابی: ۲۰۹/۲، وحاشیة الکوکب الدری: ۲۳۶/۱، والتفصیل فی معارف السنن: ۲۱۸/۵

دوسرے حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد کا عشر وصول کیا کرتے تھے، اس سے بھی وجوب عشر کی احادیث کی تائید ہوتی ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال

اس مسئلے میں حضرات شافعیہ و مالکیہ کے پاس عدمِ وجوبِ عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں، البتہ وہ ایک عقلی دلیل پیش کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شہد جانور (مکھیوں) سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا یہ ریشم کی طرح ہے کیونکہ ریشم بھی جانور (کیڑوں) سے پیدا ہوتا ہے، اور ریشم میں بالاتفاق عشر واجب نہیں، لہٰذا شہد میں بھی عشر لازم نہیں۔

لیکن اس عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ پھل اور پھولوں میں عشر لازم ہے اور جو چیز ان سے پیدا ہوگی اس پر بھی عشر لازم ہوگا، اور ریشم میں اس لئے عشر لازم نہیں کہ ریشم کے کیڑے شہتوت کی پتیاں کھاتے ہیں اور پتیوں پر عشر نہیں، پس اس سے پیدا شدہ ریشم پر بھی عشر لازم نہیں ہوگا، لہٰذا ریشم پر شہد کو قیاس کرنا درست نہیں۔(۱) واللہ اعلم

مالِ مستفاد پر زکوٰۃ کا مسئلہ

"عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَن استفاد مالاً فلا زكوٰة عليه حتى يحول عليه الحول" (رواه الترمذي)

مال مستفاد اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصابِ زکوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد اثنائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اولاً دو صورتیں ہیں۔(۲)

پہلی صورت

پہلی صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آ گئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

---

(۱) درس ترمذی ۲: ۲۷۷ مع زیادة یسیرة من المرتب عفا الله عنه وعن والدیه، وانظر ایضاً لهذه المسئلة، الدر المنضود: ۶۸/۳، ونفحات التنقیح: ۲۱۱/۳، وانعام الباری: ۱۳۳/۵

(۲) راجع لتفصیل هذه الصور بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۱۳/۲، ۱۴، والمغنی لابن قدامة: ۶۲۶/۲

دوسری صورت

اور دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مالِ سابق کی جنس سے ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔

(۱)...... ایک یہ کہ مال مستفاد مالِ سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مال سابق کی نماء بھی ہو مثلاً بکریاں پہلے سے موجود تھیں دوران سال ان کے بچے پیدا ہو گئے، یا مال تجارت موجود تھا دوران سال اس پر نفع حاصل ہوا، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مالِ سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا اور مال مستفاد کی زکوۃ بھی مال سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

(۲)...... دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نماء نہ ہو بلکہ ملک کے کسی سبب جدید کی وجہ سے وہ مال حاصل ہوا ہو مثلاً کسی شخص کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دوران سال اس کو کچھ اور روپیہ ہبہ، وصیت، یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا۔ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔(۱)

اختلافِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکوۃ بھی مال سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے یعنی "من استفاد مالاً فلا زكوة له حتى يحول عليه الحول عند ربه".

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم (جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو، اور مال سابق کی نماء بھی ہو) کو وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں، تو جس طرح انہوں نے حدیث باب کے عموم سے دوسری قسم کو خاص کیا ہے اسی طرح احناف مال مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے

(۱) راجع للتفصيل، معارف السنن ۵/۲۲۲

ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مالِ سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے اور اس کے حق میں نئے سال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ شمار ہو اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت حرج ہے۔ والحرج مدفوع شرعاً.(۱)

زیورات کی زکوٰۃ کا مسئلہ

"عن زینب قالت: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يامعشر النساء تصدقن ولو من حليكنّ ... الخ" (رواه الترمذي)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ عورت کے استعمالی زیوارات پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استعمالی زیور پر زکوٰۃ نہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمالی ہی کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔(۲)

دلائلِ ائمہ

حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱)...... پہلی دلیل حدیث باب ہے لیکن اس سے استدلال صریح نہیں کیونکہ اس میں صدقہ نافلہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے۔

(۲)...... دوسری دلیل ابوداؤد میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے" قالت: كنتُ البس أوضاحاً (پازیب) من ذهب، فقلتُ يارسول الله! أكنز هو؟ فقال: مابلغ أن تودي زكوته فزكي فليس بكنز".

یہ روایت مسلک حنفیہ پر صراحۃً دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے پاس نص کے طور پر زیورات کی زکوٰۃ کی نفی کے لئے کوئی صحیح یا صریح روایت نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر دلالت کرتی ہو، البتہ علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقیق" میں عافیہ بن ایوب عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوع ذکر کی ہے، یعنی

(۱) درس ترمذی. ۲/ ۳۸۱، وكذا في الدر المنضود. ۳/ ۴۳، ونفحات التنقيح: ۳/ ۱۴۹

(۲) انظر لهذا الاختلاف، المغني لابن قدامة: ۲/ ۳۲۲، والتعليق الصبيح: ۲/ ۳۰۸

"لوس فی الحلی زکوٰۃ" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے۔(۱)

کیا عورت اپنے مال میں بغیر اذنِ زوج کے تصرف کر سکتی ہے؟

"عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج ومعه بلال، فظن انه لم یسمع، فوعظهن وامرهن بالصدقة فجعلت المرأة تلقي القرط والخاتم، وبلال یاخذ فی طرف ثوبه" (رواہ البخاری)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا عورت شوہر کی اجازت کے بغیر اپنے مال میں سے صدقہ کر سکتی ہے یا نہیں۔

جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ عورت کو اپنے مال میں تصرف کرنے کا پورا اختیار ہے۔

جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اسے صرف ثلث مال کی حد تک تصرف کی اجازت ہے، اس سے زائد کی اجازت نہیں ہے۔

امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، جبکہ ان کی دوسری روایت جمہور کے مطابق ہے۔(۲)

دلائل ائمہ

امام مالکؒ کا استدلال سنن ابی داؤد وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع روایت سے ہے "لایجوز لامرأة أمر فی مالها إذا ملک زوجها عصمتها" یعنی عورت کو خود اپنے مال میں اختیار نہیں رہتا جب اس کا شوہر اس کی عصمت کا مالک بن جاتا ہے۔ دوسرے طریق میں ہے "لایجوز لامرأة عطیة إلا باذن زوجها"۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو صدقہ کا حکم دیا، انہوں نے صدقہ کیا اور آپؐ نے صدقہ قبول فرمایا، آپ نے کسی سے بھی شوہر کی اجازت کے بارے میں دریافت نہیں فرمایا۔

نیز صحیح بخاری میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی مرفوع حدیث ہے "یا معشر النساء تصدقن

(۱) انظر لترمذی مختصر ز تصرف ۲/ ۳۸۳، وانظر ایضا، الدر المعقود ۳/ ۲۰، ونفحات التنقیح ۳/ ۲۱۴، وفتح الملهم ۵/ ۹۱. هل تجب فی حلی النساء زکوٰۃ ام لا؟ واقوال العلماء فی ذلک

(۲) راجع المغنی لابن قدامة ۳/ ۲۹۹

...الخ ". یہاں بھی صدقہ کا حکم مطلق ہے، کسی قسم کی اجازت کا ذکر نہیں ہے۔

جہاں تک امام مالکؒ کے دلائل کا تعلق ہے سو وہ دونوں روایتیں " عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ " کے طریق سے مروی ہیں اور محدثین نے اس سند پر کلام کیا ہے۔

اور اگر بالفرض یہ سند قابلِ احتجاج ہو تب بھی اولاً جمہور کی صحیح احادیث کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

ثانیاً: ایسی تمام احادیث کے بارے میں امام بغویؒ فرماتے ہیں کہ یہ "غیر رشیدہ عورت" پر محمول ہیں۔(۱)

خضراوات میں وجوب عشر کا مسئلہ

" عن معاذؓ أنه كتب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأل عن الخضراوات وهي البقول فقال: ليس فيها شئ " (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب ہوتا ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ یہ کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب نہیں، ان کے نزدیک عشر صرف ان چیزوں پر ہے جو سڑنے والی نہ ہوں، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

ان کے برخلاف حضرت امام ابوحنیفہؒ ترکاریوں پر وجوب عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک یہ وجوبِ عشر دیانۃً ہے فیما بینہ وبین اللہ اور عامل کی جانب سے اس کی ادئیگی کا مطالبہ نہیں ہوگا)۔

امام صاحبؒ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ "و آتوا حقه يوم حصاده " کے اطلاق سے ہے، جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں۔

نیز ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے " فيما سقت السماء والعيون العشر وفيما سقي بالنضح (حوض) نصف العشر ".

اس روایت میں کلمہ "ما" عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں مطلق وجوب عشر کی نفی

(۱) ملخص من کشف الباری، کتاب العلم: ۳/۳۳

مقصود نہیں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے سے روکا جارہا ہے کہ خضراوات وغیرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار مصدق (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں فرمایا تھا (جیسا کہ حدیث باب میں اس کی تصریح کی گئی ہے) جو یمن کے حاکم تھے۔(۱)

نابالغ کے مال میں زکوٰۃ کا حکم

" عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال: ألا من ولّي يتيماً، له مال فليتّجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة " (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے،(۲) ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

نیز حضرت عائشہؓ کے ایک اثر سے بھی یہ حضرات استدلال کرتے ہیں "عن عبدالرحمٰن بن القاسم عن ابيه انه قال: كانت عائشة تليني انا واخالي يتيمين في حجرها فكانت تُخرج من اموالنا الزكوٰة ".

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک بچے کے مال پر زکوٰۃ نہیں۔

ان حضرات کا استدلال نسائی اور ابوداؤد وغیرہ کی معروف روایت سے ہے " رفع القلم عن ثلاث، عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق " (اللفظ للنسائی) اس میں نابالغ کو صراحۃً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہٰذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی۔

نیز امام محمدؒ کے کتاب الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے "ليس في مال اليتيم زكوٰة ".

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۳۸۷، وکذا فی الدر المنضود: ۳/ ۲۵، ومعارف السنن: ۵/ ۲۳۲

(۲) راجع، العارف للسروری: ۵/ ۲۳۶، وفتح الملہم للعثمانی: ۱/ ۳۲۹

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے ممکن ہے کہ اس حدیث میں یتیم سے مراد وہ لڑکا ہو جو بالغ تو ہو چکا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے مال اس کے حوالہ نہ کیا گیا ہو، یا "صدقہ" سے مراد زکوٰۃ نہیں بلکہ نفقہ علی الیتیم ہے، چنانچہ احادیث میں نفقے پر صدقے کا اطلاق ہوا ہے، کمافی قولہ علیہ السلام: "نفقة المرء على اهله صدقة".

اس جیسی دوسری احادیث کا بھی یہی جواب ہے۔(۱)

"العجماء جرحها جبار" کی تشریح میں اختلاف

"عن ابی هريرةؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: العجماء جرحها جبار... الخ" (رواه البخاری)

"عجماء" کے معنی حیوان کے ہیں اور "جبار" کے معنی "ہدر" کے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی حیوان کسی کو زخمی کر دے تو یہ زخم ہدر ہے، اور اس کی دیت کسی پر واجب نہ ہوگی لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حیوان کے ساتھ کوئی سائق (ہنکانے والا) نہ ہو اور اگر کوئی سائق یا قائد (کھینچنے والا) ساتھ ہو تو مختلف حالات میں وہ ضامن ہوتا ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اور موٹر کا ڈرائیور ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے چاہے موٹر نے پیچھے سے نقصان پہنچایا ہو یا سامنے سے۔

امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ حیوان کا لگایا ہوا زخم اس وقت ہدر ہوگا جب اس نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا ہو اور اگر رات کے وقت زخمی کیا تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا خواہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو کیونکہ رات کے وقت مالک کا فرض ہے کہ وہ جانور کو باندھ کر رکھے۔(۲)

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی تفریق نہیں ہے، چنانچہ حدیث باب کا عموم حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔(۳)

---

(۱) ملخصًا من درس ترمذی: ۲/ ۳۸۸ وانظر ایضا، نفحات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۳/۱۵۲

(۲) راجع للتفصیل، عمدة القاری: ۹/۱۰۲، ومعارف السنن: ۵/۲۳۰، وتکملة فتح الملهم: ۲/۵۲۰، کتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار.

(۳) نقلاً عن درس ترمذی: ۲/ ۳۹۲، وکذالک نفحات التنقیح: ۳/۱۹۳، ودرس مسلم: ۲/۳۸۱

"المعدن جبار" کی تشریح میں اختلاف

"عن أبی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم......والمعدن جبار ...الخ "(رواہ البخاری)

حنفیہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اس کو کوئی زخم آ جائے تو اس کا خون ہدر (معاف) ہے اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی زکوۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے، وسیاتی تفصیلہ فی المسئلۃ الآتیۃ.(۱)

کیا رکاز میں معدن شامل ہے یا نہیں؟

"عن أبی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم......والمعدن جبار، وفی الرکاز الخمس "(رواہ البخاری)

جو مال زمین سے نکالا جاتا ہے، اس کی تین قسمیں ہیں: کنز، معدن اور رکاز۔

(۱)- کنز اس مال کو کہتے ہیں جس کو بنی آدم نے خود زمین میں دفن کیا ہو۔

(۲)- معدن اس مال کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر خلقۃً پیدا کیا ہو۔

(۳)- رکاز لغۃً مرکوز کے معنی میں ہے، اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی ہو، تو اس طرح رکاز، کنز اور معدن دونوں سے عام ہے اور دونوں کو شامل ہے۔(۲)

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ رکاز میں کنز (مدفون خزانہ) داخل ہے، چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں سے مدفون خزانہ ہاتھ آ جائے تو بالاتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مدفون خزانہ مسلمانوں سے پہلے کافروں کی ملکیت رہا ہوگا، لہٰذا وہ مال غنیمت کا ایک جزء ہے، جس پر خمس واجب ہوتا ہے،

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ حدیث باب میں "رکاز" کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے، لہٰذا "وفی الرکاز الخمس" کے جملہ سے جہاں دفینہ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

(۱) انظر لھذہ المسئلۃ، درس ترمذی: ۲/ ۳۹۳، ونفحات التنقیح: ۳/ ۱۹۳، والتفصیل فی عمدۃ القاری: ۹/ ۱۰۲

(۲) اوجز المسالک: ۵/ ۲۷۰

لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہٰذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب میں " المعدن جبار " کے یہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔(۱)

مذہب حنفیہ کی وجوہ ترجیح

اس معاملہ میں حنفیہ کا مسلک لغۃً، روایۃً، اور درایۃً، ہر اعتبار سے راجح ہے۔

لغۃً اس لئے کہ علامہ ابن منظور افریقیؒ نے لسان العرب میں ابن العربی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ لفظ "رکاز" کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے۔

اور روایۃً اس لئے راجح ہے کہ اول تو حدیث باب میں "وفي الركاز الخمس" کا جملہ مسلک حنفیہ کی تائید کر رہا ہے، دوسرے امام ابو عبیدؒ نے کتاب الاموال میں ایک روایت نقل کی ہے " عن عبدالله بن عمروؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئِل عن المال يوجد في الخرب العادي فقال فيه وفي الركاز الخمس ". اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر "فيــه " میں آچکا ہے، اور رکاز کا اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، ثابت ہوا کہ "وفي الركاز الخمس" میں رکاز سے مراد دفینہ نہیں بلکہ معدن ہے۔

اور درایۃً حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہونے کی علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے، اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون کو (اگر اس میں کفر کی علامت اور نشانی پائی گئی) مشرکین کا مال شمار کیا گیا ہے، اور مال غنیمت میں شمار کر کے دوسرے غنائم کی طرح اس پر بھی خمس واجب کیا گیا ہے یہی علت معدن میں موجود ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال

امام شافعیؒ کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک محتمل روایت ہے وہ ہے "المعدن جبار " جس کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں، لیکن "المعدن جبار " کی یہ تفسیر حدیث کے سیاق وسباق کے خلاف ہے، کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ "المعدن جبار " کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر

(۱) راجع لتفصيل هذه المسئلة، عمدة القاري: ۹/ ۱۰۰، ومعارف السنن: ۵/ ۲۴۶، وتكملة فتح الملهم: ۲/ ۵۲۵، كتاب الحدود، وجوب الخمس على المعدن والركاز.

کر ہلاک یا زخمی ہونا ہدر ہے۔(۱)

کانوں کی زکوٰۃ میں اختلافِ فقہاء

"عن ربیعة بن أبی عبدالرحمن عن غیر واحد :أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أقطع لبلال بن الحارث المزني معادن القبلیّة ،وھی من ناحیة الفُرع ،فتلک المعادن لاتُؤخذ منھا إلا الزکوۃ إلی الیوم "رواہ ابو داؤد)

" فتلک المعادن لاتُؤخذ منھا إلا الزکوۃ إلی الیوم " اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ ان کانوں میں سے زکوٰۃ یعنی چالیسواں حصہ لیا جاتا ہے گویا خمس نہیں لیا جاتا ،جیسا کہ کانوں کے متعلق حکم ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ اور ایک قول کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ کانوں میں بھی چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے خمس واجب نہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کانوں میں خمس واجب ہوتا ہے چالیسواں حصہ واجب نہیں ہوتا ،امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے ،اور قولِ ثالث امام شافعیؒ کا یہ ہے کہ اگر کان سے برآمد ہونے والی چیز محنت اور مشقت کے نتیجہ میں حاصل ہو تو چالیسواں حصہ واجب ہوگا ورنہ خمس ہی واجب ہوگا۔

حدیث باب بظاہر حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے ،بذل المجہود میں علامہ سہارنفوریؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ بات پہلے سے ثابت ہو چکی ہے کہ رکاز میں خمس واجب ہو جاتا ہے اور رکاز کا اطلاق معدن پر حقیقۃً اور کنز پر مجازاً ہوتا ہے ،لہٰذا معدن میں خمس ہی واجب ہے ،البتہ حضرت بلالؓ سے خمس کا نہ لینا اس بات کی دلیل نہیں کہ خمس واجب نہیں ہوتا ،ہوسکتا ہے حضرت بلالؓ کی حاجت مندی کے پیش نظر ان سے چالیسواں حصہ سے زیادہ نہ لیا ہو ،چنانچہ ان کو معادن بھی حاجت مندی ہی کے پیش نظر دے گئے تھے۔(۲)

خرص کا مطلب اور حکم

" عن سھل بن أبی حثمة أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول :إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع "(رواہ الترمذی)

(۱) ملخصاً من درس ترمذی : ۲/ ۳۹۴ ، وکذا فی نفحات التنقیح : ۳/ ۱۹۴ ، وکشف الباری ، کتاب المساقاۃ والشرب ، ص : ۵۶۱

(۲) نفحات التنقیح : ۳/ ۲۱۷ ، وبذل المجہود : ۸/۳۱

خرص کے لغوی معنی اندازہ لگانے کے ہیں، اور کتاب الزکوٰۃ کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہو رہی ہے۔

پھر امام احمدؒ کے نزدیک خرص کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت سے پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جا سکتا ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جا سکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار معین کی جائے گی اور اس سے عشر وصول کیا جائے گا۔(۱)

دلائلِ ائمہ

امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب میں "إذا خرصتم فخذوا" کے الفاظ سے ہے۔

جمہور کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں بیع مزابنہ (۲) سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور تقریباً مشہور کے درجہ میں ہیں جبکہ اس باب (خرص کے متعلق) کی بیشتر احادیث سنداً متکلم فیہ ہیں لہٰذا ان کی وجہ سے مزابنہ کی صحیح اور صریح احادیث کو نہیں چھوڑا جا سکتا بالخصوص جبکہ وہ ایک اصل کلی پر مشتمل ہوں۔

وہ یہ کہ بیع مزابنہ لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تفاضل کا احتمال ہے جو ربوا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے، اور خرص میں بھی یہی صورت ہے۔

پھر خرص کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سدِ باب بھی ہو جاتا ہے۔(۳)

"دعوا الثلث فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع" کا مطلب

اس جملہ کا مطلب ہر فقیہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔(۴)

(۱) راجع للتفصیل، معارف السنن: ۲۲۷/۵

(۲) مزابنہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں۔

(۳) ملخصًا من درس ترمذی: ۳۹۷/۲، وکذلک فی نفحات التنقیح: ۲۰۷/۳، وإنعام الباری: ۱۳۹/۵، راجع لتفصیل المسائل المتعلقة بالخرص، الدر المنضود: ۷۰/۳

(۴) راجع لتفصیل هذه المسئلة، معارف السنن: ۲۵۰/۵

امام احمدؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خرص کے ذریعہ عشر وصول کیا جارہا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی ہو عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی وہ وصول کرنا چاہئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکنے تک کچھ مقدار خراب ہو جائے لہٰذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔

اور ابن عربی مالکیؒ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرص کے بعد پھل پک جائیں اور عشر وصول کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشت کار نے جتنی مؤونت پیداوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کرکے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اس دور میں مؤونت عموماً پیداوار کا ثلث یا ربع ہوتی تھی اس لئے اس مقدار کا ذکر کردیا گیا۔

صاحبینؒ کے نزدیک مؤونت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالکِ زرع اور اس کے اہل وعیال کے گذارہ کے لئے کافی ہو اور یہ مقدار چونکہ ثلث یا ربع کے مساوی ہوتی تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا ربع کا ذکر کردیا گیا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہٰذا ان کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جارہا ہو تو اندازہ لگانے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ پھلوں کے پکنے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جھڑ جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کا مذکورہ بالا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقراء کو دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کردے۔(۱)

کیا زکوۃ کے علاوہ مال میں اور حق ہے؟

"عن فاطمة بنت قيسؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن في المال حقاً سوى الزكوٰة" (رواه الترمذي)

زکوۃ کے علاوہ بعض حقوق واجب تو اجماعی ہیں مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد مالدار ہو تو ان

(۱) درس ترمذی للاستاذ المحترم: ۲/ ۳۹۹

کا نفقہ اولاد پر واجب ہے، نیز دوسرے اقارب اگر معذور ہوں تو ان کا نفقہ بھی بقدر میراث واجب ہوتا ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص اضطرار کی حد تک بھوکا یا ننگا ہو یا کوئی میت ہو جس کی تکفین و تدفین کا انتظام نہ ہو تو اس کی فوری امداد ہر مسلمان پر واجب ہے۔

اسی طرح خدانخواستہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آ جائے مثلاً دشمن حملہ کر دے مسلمان قیدیوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑانا ہو یا وباء عام یا قحط پیش آ جائے تو ان مصائب کے دفعیہ کے لئے مسلمانوں پر مالی امداد فرض ہو جاتی ہے۔(۱)

نیز ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے اغنیاء اور مالداروں پر کوئی لازمی چندہ بھی مقرر کیا جا سکتا ہے۔(۲)

ان اجماعی مواقع کے علاوہ بعض حقوق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مہمان کا حق

ان میں سے پہلا حق، حقِ ضیف یعنی مہمان کا حق ہے۔

حضرت لیث بن سعدؒ کے نزدیک ہر مہمان کی ضیافت اور مہمانی ایک رات کے لئے واجب (۳) ہے،(۴) وہ صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "إن لزورك عليك حقاً".

نیز ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت ہے "عن أبي كريمة (مقدام بن معدی كرب الكندی) قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليلة الضيف حق على كل مسلم، فمن أصبح بفنائه فهو عليه دين إن شاء اقتضى وإن شاء ترك". (اللفظ لابی داؤد)

ان احادیث کی وجہ سے حضرت لیث بن سعدؒ حقِ ضیف کو حقوقِ واجبہ میں شمار کرتے ہیں۔(۵)

(۱) أحكام القرآن لابن العربي ۱/۵۹، تحت قوله تعالى: وآتى المال على حبه ذوي القربى.

(۲) كما صرح به الشاطبي في الاعتصام ۱/۱۰۳

(۳) امام احمدؒ کا مسلک بھی دیہات والوں کے بارے میں یہی ہے کہ ان پر مہمان کی ضیافت واجب ہے، البتہ آبادی میں رہنے والوں کے بارے میں ان کا مذہب [illegible] ہے۔

(۴) [illegible]

(۵) [illegible]

لیکن جمہور ان احادیث کو مکارم اخلاق اور استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوشریح کعبیؓ کی مرفوع حدیث سے ہے "مَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ،جائزته يوم وليلة والضيافة ثلاثة ايام،فما كان بعدذلك فهو صدقة ... إلخ ".

اس میں ایک دن ایک رات کی ضیافت کو" جائزۃ'' قرار دیا گیا، جس کا اطلاق حق واجب پر نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہوسکتا ہے۔

اور علامہ خطابیؒ نے احادیثِ ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتدائے اسلام کی احادیث ہیں جب بیت المال منظم نہیں تھا، بعد میں جب بیت المال سے وظائف مقرر ہوگئے تو یہ حق واجب نہ رہا۔(۱)

حقِ ماعون

زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق،حقِ ماعون (۲) ہے ،جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے(۳)،اور ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہے " كنّا نعدّ الماعون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ،عارية الدلو والقِدر ".

۲- دوسرا یہ کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ حاجت مند مہمان کھانا خریدنا چاہتا ہے مگر طعام والا فروخت کرنے سے انکار کردے تو اس کو اس سے جبراً (زبردستی) لینے کا حق ہے۔

۳- تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا، پھر جب مسلمانوں کو فتوحات حاصل ہوئیں تو منسوخ ہوگیا۔

۴- چوتھا جواب یہ ہے کہ یہ ان عُمّال کے ساتھ مخصوص ہے جن کو امام وقت (حکومت) نے صدقات کی وصول یابی کے لئے بھیجا ہو۔

۵- پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم ان اہل ذمہ کے بارے میں ہے جن پر ان کی بستیوں سے گزرنے والے مسلمانوں کی ضیافت لازم کی گئی تھی۔(انظر لهذه التوجيهات ، درس مسلم للأستاذ المحترم :المفتي الأعظم محمد رفيع العثماني أدام الله فيضهم العالي: ۲/۱۳/۲م)

(۱) درس ترمذی: ۲/۹۰۲ منسوبا إلى نيل الأوطار: ۸/۱۵٦ ، وانظر أيضا لهذه المسئلة ، دروس ترمذی : ۲/ ۱۳۳ ، وانعام الباری : ۷/ ۱٦۰

(۲)"ماعون" بمعنی معمولی چیز،اور یہ " معن " سے ماخوذ ہے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں،اس لئے ماعون ایسی استعمالی اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عادۃً ایک دوسرے کو دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین عام انسانیت کا تقاضا سمجھا جاتا ہے جیسے کلہاڑی، پھاوڑا، یا کھانے پکانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں سے مانگ لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو ایسی چیزوں کے دینے سے بخل کرے وہ بڑا کنجوس اور کمینہ سمجھا جاتا ہے،حاشیہ درس ترمذی بحوالہ معارف القرآن: ۸/۸۲٦۔

(۳) یعنی " ويمنعون الماعون ".

اس بناء پر بعض فقہاء کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعمالی اشیاء عاریۃً دینا واجب ہے۔

جبکہ بعض حضرات "ماعون" کی تفسیر زکوۃ سے کرتے ہیں، چنانچہ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور جمہور مفسرین نے "ماعون" کی تفسیر زکوۃ سے کی ہے، اس لئے یہ حضرات عاریت کو واجب نہیں کہتے۔(۱)

حقِ حصاد

زکوۃ کے علاوہ جو حقوق ہیں ان میں سے ایک حق، حقِ حصاد(۲) بھی ہے۔

چنانچہ بعض فقہاء مثلاً ابن حزمؒ نے " و آتوا حقه یوم حصاده " کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد عشر یا نصف عشر نہیں کیونکہ یہ آیت مکی ہے، اور عشر مدینہ طیبہ میں واجب ہوا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجائیں ان کو دینا واجب ہے۔(۳)

دوسرے حضرات اسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو عشر ہی پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے مکی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی احکام مدینہ طیبہ میں آئے۔(۴)

بہرحال

بہرحال قرآن وحدیث کے مجموعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ زکوۃ نکال کر اپنے آپ کو فارغ سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے، بلکہ زکوۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں، اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر مؤکد حقوق ہیں کہ بعض فقہاء نے ان کو واجب تک کہہ دیا ہے، لہٰذا ان کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔

رہیں وہ احادیث جن میں کہا گیا ہے کہ " إذا أدیتَ زکوۃ مالِکَ فقد قضیتَ ما علیک ".(۵) یا حدیث اعرابی جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ کے ذکر کے بعد " هل علیَّ غیرها ؟ "

(۱) درس ترمذی ۲/ ۲۲۱ معزواً الی المحلی لابن حزمؒ: ۹/ ۱۲۸

(۲) یعنی پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجاتے ہیں ان کو اس پھل میں سے کچھ دینا۔

(۳) المحلی لابن حزمؒ ۵/ ۲۱۶

(۴) درس ترمذی: ۲/ ۲۱۱

(۵) جامع الترمذی

کے جواب میں " لا، إلاأن تطوّع " فرمایا، سوان کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے بعد متعین شرح اور نصاب کے تحت (سوائے صدقۃ الفطر کے) کوئی اور مالی حق واجب نہیں، اس سے غیر متعین شرح والے مالی حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔(۱)

حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ دینے کا حکم

" عن عليؓ أن العباسؓ سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعجيل صدقته قبل ان تحل فرخص له في ذلک " (رواه الترمذي)

نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کرے تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی، اور اس انفاق اور خرچ کرنے کی حیثیت صدقۂ نافلہ کی سی ہو جائے گی، اور اگر نصاب مکمل ہونے کے بعد حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کی جائے تو ایسی صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک نصاب کے مکمل ہونے کے بعد اور حولانِ حول سے پہلے ادائیگی درست ہے۔

لیکن سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں ادائیگی درست نہیں۔(۲)

دلائلِ ائمہ

امام مالکؒ نے غالباً حولانِ حول کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دخولِ وقت سے پہلے نماز درست نہیں اسی طرح حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ہے۔

نیز ترمذی ہی میں حضرت علیؓ کی دوسری حدیث ہے " عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر: إنا قد أخذنا زكوة العباس عام الأول للعام " یعنی حضرت عباسؓ کی اس سال کی زکوٰۃ ہم نے پہلے ہی سے وصول کر لی تھی۔

جمہور کی جانب سے امام مالکؒ کے قیاس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وقت نماز کے لئے سبب وجوب ہے جبکہ حولانِ حول زکوٰۃ کے لئے شرط ادا ہے، نہ کہ سبب وجوب۔ لہٰذا حولانِ حول کو وقتِ صلوٰۃ

(۱) درس ترمذی، لشیخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني، أدام الله فيوضهم: ۲/ ۲۱۱

(۲) راجع، معارف السنن: ۵/ ۲۱۶، وعمدة القاري: ۹/ ۴۷

پر قیاس کرنا درست نہیں۔(۱)

زکوۃ دینے والے کے لئے دعا کی حیثیت

عن ابن ابی اوفیؓ قال: اذا اتیٰ رجلٌ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقتہ قال: (اللھم صلّ علیہ). فاتاہ ابی بصدقتہ، فقال: اللھم صلّ علیٰ آل ابی اوفیٰ " (رواہ البخاری)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ زکوۃ دینے والے کے لئے دعا کرنا سنت اور مندوب ہے یا واجب؟

اہل ظواہر کے نزدیک واجب ہے، وہ اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں: " خذ من اموالھم صدقة تطھّرھم وتزکیھم بھا وصلّ علیھم إن صلاتک سکن لھم". اور کہتے ہیں کہ اس میں امر کا صیغہ وجوب کے لئے ہے۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ یہ دعا ہمارے حق میں استحباب کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو زکوۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا تھا اور ان کو دعا کا حکم نہیں دیا اور امت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ آپ کی دعا اور صلوۃ امتیوں کے لئے سکینہ اور اطمینان کا سبب ہے، جبکہ امتیوں کی دعا کا وہ درجہ نہیں ہے۔(۲)

غیر نبی پر درود بھیجنے کا حکم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرات انبیاء، ملائکہ اور عام مؤمنین پر درود بھیجا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں تین مذاہب مشہور ہیں:

(۱)...... پہلا مذہب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے انبیاء اور ملائکہ اور مؤمنین پر درود مطلقاً بھیجا جاسکتا ہے، مستقلاً بھی اور تبعاً بھی، امام بخاریؒ نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔

اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں اللہ جل شانہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کر کے فرمایا" صل علیھم إن صلاتک سکن لھم " . اس آیت میں مؤمنین پر

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۴۳۰، وکذافی الدر المنضود: ۹۲/۳، ونفحات التنقیح: ۱۳۸/۳

(۲) نفحات التنقیح: ۱۳۵/۳، وشرح صحیح مسلم للنووی: ۳۴۶/۱، وفتح الملھم: ۱۸۰/۵، باب الدعاء لمن اتیٰ بصدقتہ

صلوۃ بھیجنے کا حکم وارد ہے، معلوم ہوا غیر نبی پر صلوۃ بھیج سکتے ہیں۔

نیز حدیث باب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن ابی اوفی کے بارے میں فرمایا: "اللّٰهم صل على آل أبي أوفى". جس سے غیر نبی پر مستقلاً صلوۃ بھیجنے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

(۲)... دوسرا مذہب یہ ہے کہ غیر نبی پر مستقلاً صلوۃ بھیجنا جائز نہیں اور تبعاً بھی مطلقاً جائز نہیں، صرف جن نصوص کے اندر تبعاً غیر نبی پر صلوۃ بھیجا گیا ہے، ان ماثور نصوص کی حد تک جائز ہے، امام احمدؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے۔

(۳)... تیسرا مذہب حضرات حنفیہ اور جمہور علماء کا ہے کہ غیر نبی پر مستقلاً درود بھیجنا تو جائز نہیں، لیکن تبعاً جائز ہے، کیونکہ درود شریف کی کئی روایتوں کے اندر تبعاً صلوۃ علی غیر النبی وارد ہے۔(۱)

امام بخاریؒ کے استدلال کا جواب

جہاں تک امام بخاریؒ کے استدلال کا تعلق ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم اللہ کے رسول کے ساتھ خاص تھا کہ وہ جس کے لئے چاہیں، اس کے لئے صلوۃ و دعا کریں، لیکن دوسرے لوگوں کو یہ اختیار نہیں، یہی وجہ ہے کہ ابن ابی اوفیٰ کے حق میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ، کسی اور نے صلوۃ کا لفظ استعمال نہیں کیا، بلکہ صحابی ہونے کی وجہ سے "رضی اللہ عنہ" کا جملہ ان کے لئے استعمال کیا جا تا رہا ہے۔(۲)

☆☆☆

بابٌ في المصرف

کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟

"عن ابن عباسؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا إلى اليمن فقال: إنك تأتي قوماً أهل كتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم

(۱) انظر لهذه المسئلة، عمدة القاري ۳۰۸/۲۲، وفتح الباري: ۱۶۹/۱۱، وفتح الملهم: ۱۸۰/۵، باب الدعاء لمن أتى بصدقته، أقوال العلماء في جواز الصلوة على غير الأنبياء۔

(۲) كشف الباري، كتاب الدعوات، ص: ۲۶۲، ونفحات التنقيح: ۱۳۳/۳

اس حدیث میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جارہا ہے کہ کافر کو سب سے پہلے توحید اور رسالت کے بارے میں بتلایا جائے پھر فروع و احکام اس کے سامنے ذکر کئے جائیں۔(۱)

کیا اصناف ثمانیہ میں سے ہر ہر صنف کو زکوۃ دینا ضروری ہے؟

"عن ابن عباسؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا إلى اليمن فقال إن الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم ...... الخ" (رواه الترمذي)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیت مصارف (۲) میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوۃ دینا ضروری ہے یا بعض کو دیدینا کافی ہے۔

چنانچہ بعض حضرات نے حدیث باب میں " ترد على فقرائهم " کے جملے سے استدلال کرکے کہا ہے کہ آیت مصارف میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے، حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے، نیز احناف اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو دینے سے زکوۃ ادا ہو جائے گی۔

جبکہ شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ زکوۃ کی ادائیگی کے لئے اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ اس بارے میں تو حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ کسی ایک صنف کو دینے سے زکوۃ ادا ہو جائے گی، البتہ اس صنف کے افراد کے تعدد کے وہ بھی قائل ہیں۔(۳)

آیت مصارف

امام شافعیؒ فرماتے ہیں "إنما الصدقات للفقراء " [الآية] میں "ل " کے ذریعہ جو اضافت ہو رہی ہے وہ بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوۃ کی ادائیگی ضروری

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۳۲۷، وانظر ایضاً، کشف الباری، کتاب العلم: ۳/ ۱۲۲، وانظر نعمۃ: ۳/ ۵۲، وفتح الملہم: ۳/ ۱۲۲، وتحفۃ الباری: ۵/ ۳۵

(۲) إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله والله عليم حكيم (سورہ توبہ، آیت ۶۰، پ ۱۰)

(۳) راجع، معارف السنن: ۵/ ۲۰۰

ہوگی، پھر چونکہ بیان اصناف کے وقت جمع کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل فرد تین ہیں لہٰذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین اَفراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آیت میں " ل " کے ذریعہ ہونے والی اضافت اثباتِ استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیانِ مصارف کے لئے ہے، وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا، البتہ علتِ فقر کی وجہ سے اصنافِ مذکورہ مصارف بن گئیں، اور بحیثیت مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی، پھر چونکہ " للفقراء " وغیرہ تمام اصناف میں "الف لام" جنسی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہٰذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی۔(۱)

کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے؟

" عن ابن عباسؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا إلى اليمن فقال ......إن الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم ... الخ "(رواه الترمذي)

حدیث باب کے مذکورہ جملہ یعنی: " تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم " سے اشارۃ النص کے طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دی جا سکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں، چنانچہ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے، البتہ صدقاتِ نافلہ ذمیوں کو دیئے جا سکتے ہیں، لقولہ تعالیٰ: " لا ينهكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحبّ المقسطين " ...... نیز امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر بھی ذمیوں کو دیا جا سکتا ہے اگرچہ افضل یہ ہے کہ مسلمانوں کو دیا جائے۔

لیکن زکوٰۃ جمہور کی طرح حنفیہ کے نزدیک بھی ذمیوں کو نہیں دی جا سکتی۔

البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ذمیوں کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔

ان کا استدلال قرآن کریم کے عموم سے ہے کہ "إنما الصدقات للفقراء " میں مسلمان کی کوئی قید نہیں ہے۔

---

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۳۶۸، ونفحات التنقیح: ۳/ ۱۲۶، وراجع لتفصیل المصارف، الدر المنضود: ۳/ ۹۸

نیز ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے "إنما الصدقات للفقراء" کی تفسیر میں ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ " هم زمنیٰ أهل الكتاب " (زمنیٰ جمع "زمین" لنجا، اپاہج کو کہتے ہیں)۔(۱)

ان دلائل کی بناء پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے۔

بہرحال جمہور کا مفتیٰ بہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے، اگرچہ اس معاملہ میں امام زفرؒ کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں لیکن امت کا سوادِ اعظم کا اتفاق ان کے مقابلے میں مضبوط تر ہے۔(۲)

ایک شہر سے دوسرے شہر کو زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم

" عن أبي جحيفةؓ قال: قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ الصدقة من أغنيائنا فجعلها في فقرائنا... إلخ " (رواه الترمذي)

حدیث باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اسی علاقہ کے فقراء پر صَرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسری بستی میں نہ بھیجی جائے۔

پھر زکوٰۃ کی یہ منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الا یہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ نہ ہو۔

امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی، اور اگر منتقل کردی گئی تو بھی درست ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ وصدقات کی منتقلی جائز ہے، البتہ اولیٰ یہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلاضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے لیکن اگر دوسرے شہر کے فقراء کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اعزہ واقرباء غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں اور وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں رہتے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ اس دوسری صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "دوہرے اجر وثواب کی بشارت دی ہے، ایک اجر قرابت کی اور دوسرے اجر صدقہ کی، بشرطیکہ قرابت ولادت اور قرابت زواج نہ ہو، کیونکہ ایسی صورت میں زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔(۳)

---

(۱) راجع لتفصيل المسئلة وادلتها، بدائع الصنائع: ۲/۴۹

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۳۶۹، وكذا في إنعام الباري: ۵/۳۶

(۳) انظر لهذا التفصيل، المعارف: ۵/۲۵۶

دلائلِ فقہاء

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے " تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم ... الخ ".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بیانِ افضلیت کے لئے ہے اور اس کے ہم خود بھی قائل ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ " فقرائهم " کی ضمیر اہلِ یمن کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ فقراء مسلمین کی طرف راجع ہے، لہٰذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔

حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے "إنما الصدقات للفقراء والمساكين ... الخ ".(۱)

اس آیت میں اصنافِ ثمانیہ مذکور ہیں اور ان کے مصرفِ زکوٰۃ ہونے میں فقط ان صفات کا لحاظ ہوگا جن کو قرآن نے ذکر کیا ہے، یعنی فقر، مسکنت وغیرہ، ان صفات کے علاوہ کسی اور زائد امر کا اعتبار کرنا اس طرح کہ زکوٰۃ ہی ادا نہ ہو بغیر حجت قویہ کے ثابت نہیں ہوسکتا۔

حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدینؓ کے زمانے میں مختلف اطراف اور بلاد کی زکوٰۃ مدینہ میں جمع ہوتی تھی اور پھر وہاں سے فقراء اور مساکین پر تقسیم ہوتی تھی۔(۲)

کن لوگوں کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے؟

"عن عبدالله بن مسعودؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَن سأل الناس وله مال يُغنيه جاء يوم القيامة ومسئلته في وجهه خموش أو خدوش أو كدوح، قيل: يارسول الله وما يغنيه؟ قال: خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب" (رواه الترمذي)

جس شخص کے پاس بقدرِ نصاب مال موجود ہو، اور وہ مال نامی (بڑھنے والا) بھی ہو تو اس پر سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہے اور ایسے شخص کے لئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدرِ نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں لیکن

(۱) إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله والله عليم حكيم (سورہ توبہ، آیت ۶۰، پ ۱۰)

(۲) راجع لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۲/ ۲۰۲، ونفحات التنقيح: ۳/ ۱۲۵، والدر المنضود: ۳/ ۵

اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں، اور اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔

اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا جائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس "قوت یوم ولیلۃ "(۱) موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی غذا کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

البتہ امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کے لئے سوال جائز ہے۔(۲)

دلائلِ ائمہ

امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "وما یغنیہ" کی تفسیر "خمسون درھماً" سے کی ہے۔

حنفیہ کا استدلال ابوداؤد کی ایک روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا: "وما الغنی الذی لاینبغي معه المسئلة قال: قدر مایغدیه ویعشیه " .

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہو اس کے لئے سوال کی اجازت اور عدم اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابوداؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کردی۔(۳)

زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں ''غارمین'' کا مصداق

"عن ابی سعید الخدریؓ قال: اصیب رجل......فقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لغرماءه: خذوا ما وجدتم ولیس لکم إلاذلک "(رواہ الترمذي)

آیتِ مصارف میں " والغارمین " کا مصداق کون لوگ ہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

(۱) ایک دن ایک رات کی غذاء۔

(۲) راجع لهذه المسئلة، المغني لابن قدامة: ۲/۲۷۷، ومعارف السنن: ۵/۲۵۸، والبحر الرائق: ۲/۲۵۰

(۳) درس ترمذی: ۲/۳۰۲، ولمحات التنقیح: ۳/۲۳۲

احناف کے نزدیک غارم وہ مدیون ہے جس پر دَین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر دَین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن دَین کو خارج کر کے بقیہ مال نصاب سے کم بنتا ہو ایسا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے مصداق میں داخل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقتول کی دیت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات البین یعنی لوگوں کے درمیان صلح کرنے کے لئے کسی مال کی ذمہ داری لے لی ہو۔

بہرحال از روئے لغت دونوں معانی صحیح ہیں۔

کیا دَین مانعِ زکوٰۃ ہے؟

پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ دَین مانع زکوٰۃ ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دَین اپنی مقدار کے برابر وجوبِ زکوٰۃ سے مطلقاً مانع ہے، البتہ زروع وثمار اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک دَین اموال باطنہ میں تو مانع زکوٰۃ ہے اموال ظاہرہ میں نہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ دَین وجوبِ زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں، لہٰذا زکوٰۃ مدیون کے اموال ظاہرہ میں بھی واجب ہوگی اور اموال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ رہے ہوں۔(۱)

صدقہ علی بنی ہاشم کا حکم

"عن ابي رافعؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ......وانا لاتحل لنا الصدقة " (رواه ابوداؤد)

اس پر تمام علماء کا اجماع ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں، بعض علماء نے صدقۂ نافلہ کے بارے میں بھی اجماع ہی نقل کیا ہے کہ وہ بھی آپ ﷺ کے لئے جائز نہیں، لیکن یہ اجماعی نہیں بلکہ اس میں بعض کا اختلاف ہے اگرچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ وہ بھی آپ ﷺ کے لئے جائز نہ تھا۔

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۲۰۵

اسی طرح اس پر بھی اجماع ہے کہ بنو ہاشم کے لئے زکوۃ جائز نہیں اور صدقہ نافلہ میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں دونوں قول ہیں بعض نے جواز کو ترجیح دی ہے اور بعض نے عدم جواز کو، حضرت گنگوہیؒ کی رائے کوکب الدری میں عدم جواز ہی کی ہے، اور باقی ائمہ کے یہاں قول معتمد یہ ہے کہ ان کے لئے صدقہ نافلہ جائز ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ حرمتِ صدقہ کے مسئلہ میں بنو ہاشم کے ساتھ بنو المطلب بھی ہیں یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نہیں ہیں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک داخل ہیں، ان کے نزدیک ان دونوں کے لئے زکوۃ جائز نہیں ہے۔

اور امام احمدؒ کی اس میں دونوں روایتیں ہیں، ایک مثل حنفیہ اور مالکیہ کے، دوسری مثل شافعیہ کے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سہم ذوی القربیٰ قبائل قریش میں سے کسی کو نہیں دیا بجز بنو ہاشم اور بنو المطلب کے، اور در اصل یہ بدل ہے اس کا کہ ان دونوں قبیلوں کو صدقات میں سے کچھ نہیں دیا جاتا۔

جمہور کہتے ہیں یہ بات نہیں بلکہ بنو المطلب کو ایک دوسری وجہ سے دیا گیا یعنی نصرت وحمایت، اور نصرت وحمایت اَخذِ زکوۃ سے مانع نہیں ہے بلکہ اس سے مانع صرف قرابت ہے اور قرابت میں اقرب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف بنو ہاشم ہیں باقی تینوں خاندان (بنو المطلب، بنو نوفل اور بنو عبد الشمس) قرابت میں برابر ہیں لہٰذا ان کا حکم بھی یکساں ہوگا۔(۱)

کیا عورت کے لئے اپنے شوہر کو زکوۃ دینا جائز ہے؟

"عن سلمان بن عامرؓ يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم ......قال: الصدقة على المسكين صدقة وهي على ذي الرحم صدقة وصلة" (رواه الترمذي)

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ آدمی اپنی بیوی کو زکوۃ نہیں دے سکتا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوۃ دینے کا کیا حکم ہے؟

(۱) الدر المنضود باختصار: ۱۱۳/۳

چنانچہ حضرت امام شافعیؒ اور حضرات صاحبینؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

جبکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ وغیرہ حضرات فرماتے ہیں کہ عورت کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دیدے، اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے۔

امام شافعیؒ اور صاحبینؒ بخاری میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں " جاءتْ زینبُ امراۃ بن مسعود ......قالت یانبي الله إنک أمرت الیوم بالصدقة وکان عندي حلي فاردت أن أتصدق به فزعم ابن مسعود أنه وولده أحقّ من تصدقت به علیهم، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: صدق ابن مسعود، زوجک وولدک أحقّ مَن تصدّقتِ به علیهم ".

لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور دوسرے حضرات نے مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صدقۂ نافلہ کا ذکر ہے زکوٰۃ کا ذکر نہیں۔(۱) واللہ اعلم

مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ دینے کا مسئلہ

" عن صفوان بن أمية قال: أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وإنه لأبغض الخلق إليّ، فمازال يعطيني حتى أنه لأحبّ الخلق إليّ "(رواه الترمذي)

قرآن کریم میں مصارف صدقات کے تحت مؤلفۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا، علماء نے لکھا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ قسمیں تھیں۔

دو قسموں کا تعلق کافروں سے ہے۔

(۱) کافر یُعطیٰ رجاء خیره .(۲) کافر یُعطیٰ مخافة شره .

اور چار قسمیں مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں:

(۱) مسلم ضعف إسلامه يُعطیٰ لتقويته على الإسلام .

(۲) مسلم حسن إسلامه يُعطیٰ ليرغب نظراءه في الإسلام .

(۱) حاشیۃ درس ترمذی: ۲/۲۰۸، راجع لتفصیل هذه المسألة، عمدة القاری: ۹/۳۲، وفتح الملهم: ۵/۶۳، اختلاف العلماء: هل يجوز للمرأة أن تعطي زكاتها إلى زوجها الفقير.

(۳) مسلم یُعطیٰ لیُعین عساکر المسلمین ۔

(۴) مسلم یُعطیٰ لیُعین فی اخذ الصدقات من القبائل المجاورۃ ۔

اختلاف العلماء

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مصرف اب بھی باقی ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ تمام اقسام منسوخ ہو چکی ہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں اور شروع کے چار قسموں کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں اور ان چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں اعطاء یعنی دینا، راجح ہے، اور باقی دو میں عدم اعطاء۔

جبکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ کی چھ اقسام ابھی تک مستحق زکوٰۃ ہیں۔

بہرحال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعیؒ سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین میں "اعطاء" کا قول راجح ہے۔(۱)

ایک شخص کو زکوٰۃ کی کتنی مقدار دی جاسکتی ہے؟

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ایک شخص کو زکوٰۃ کی کتنی مقدار دی جاسکتی ہے؟

چنانچہ حضرات حنفیہ کے نزدیک ایک شخص کو نصابِ زکوٰۃ سے کم مقدار دی جاسکتی ہے اور بقدرِ نصاب یا نصاب سے زیادہ دینا مکروہ ہے الا یہ کہ وہ شخص مدیون ہو تو پھر اس صورت میں اس کو اتنی مقدار دی جاسکتی ہے کہ ادائے دین کے بعد اس کے پاس نصاب سے کم مال باقی رہے، ایسے ہی اگر کوئی شخص اہل عیال ہو تو اس کو اتنی مقدار دی جاسکتی ہے کہ اگر وہ مقدار ان سب پر تقسیم کی جائے تو ہر ایک کے حصہ میں نصاب سے کم آئے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایک شخص کو اتنی مقدار دی جاسکتی ہے جو اس کو مع عیال کے

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۲۱۲، والتفصیل فی فتح الملہم: ۵/۱۳۳، اقوال العلماء فی حکم إعطاء المؤلفۃ، ھل بقی بعدہ ﷺ ام لا؟

پورے ایک سال کے لئے کافی ہو۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اتنی مقدار دی جاسکتی ہے جو اس کی بقیہ عمر غالب تک کے لئے کافی ہو جائے، اور عمر غالب باسٹھ سال ہے۔

اور سفیان ثوریؒ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ ایک شخص کو پچاس درہم سے زائد نہ دی جائے، اور امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔(۱)

یدعُلیا اور ید سُفلیٰ سے کیا مراد ہے؟

" عن ابي هريرةؓ قال سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :لأن يغدو احدكم فيحتطب على ظهره فيتصدّق منه ويستغني به عن الناس خيرله من أن يسأل رجلاً اعطاه أو منعه ذلک، فإن اليدالعلياخيرمن اليدالسفلىٰ وابدأبمن تعول " (رواه الترمذي)

ید علیا اور ید سُفلیٰ سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

(۱)...... ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلیٰ سے مراد ید سائلہ ہے۔

(۲)...... ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلیٰ سے مراد ید آخذہ ہے۔

(۳)...... ید علیا سے مراد ید اللہ ہے اور ید سفلیٰ سے مراد ید سائل ہے۔

(۴)...... ید علیا سے مراد ید متعففہ ہے (فعلم أن السفلىٰ هي غير المتعففة).

(۵)...... ید علیا سے مراد ید آخذہ ہے اور ید سفلیٰ سے مراد ید مانعہ ہے۔

(٦)...... ید سے مراد نعمت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عطیہ کثیرہ عطیہ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے۔ گویا صدقات و خیرات کی ترغیب مقصود ہے۔

(۷)...... علیا سے مراد ید معطیہ ہے اور سفلیٰ سے مراد ید مانعہ۔(۲)

ان تمام اقوال میں سے پہلا قول راجح ہے یعنی علیا سے مراد منفقہ اور سفلیٰ سے مراد ید سائلہ ہے۔

☆☆☆

(۱) راجع للتفصيل المذكور وللتفصيل المزيد ، الدر المنضود: ۱۰۵/۳

(۲) درس ترمذي للأستاذ المكرم : ۴۳۲/۲

باب صدقة الفطر

صدقۃ الفطر کے حکم میں اختلاف

"عن ابن عمرؓ قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر صاعاً من تمر" (متفق علیه)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ صدقۃ الفطر فرض ہے یا واجب؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں فرض کی تصریح موجود ہے۔

حنفیہ کا استدلال عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده کی روایت سے ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں " أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث منادياً في فجاج مكة، الا ان صدقة الفطر واجبة على كل مسلم ... الخ " . اس روایت میں وجوب کی تصریح ہے۔(۱)

حدیث باب کا جواب علامہ کاسانیؒ نے یہ دیا ہے کہ یہاں فرض، قدر اور تقدیر کے معنی میں ہے، کیونکہ فرض کے معنی لغت میں تقدیر کے ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے " فنصف ما فرضتم "...... أى قدرتم ".(۲)

صدقۃ الفطر کے نصاب میں اختلاف

صدقۃ الفطر کے نصاب میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے لئے کوئی نصاب مقرر ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس "قوت يوم و ليلة " یعنی ایک دن ایک رات کی غذاء ہو۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے، اور نہ ہی حولانِ حول شرط ہے۔(۳)

---

(۱) انظر للتفصيل ، عمدة القارى : ۱۰۸/۹ ، وشرح مسلم للنووى : ۳۱۷/۱ ، وفتح الملهم : ۲۳/۵ ، أقوال العلماء فى صدقة الفطر فرض أو واجب أو سنة ؟

(۲) نفحات التنقيح : ۲۲۱/۳ ، راجع لتفصيل المسائل المتعلقة بصدقة الفطر ، الدر المنضود : ۷۸/۳

(۳) انظر لهذه المسئلة ، معارف السنن : ۳۰۱/۵ ، والمغنى لابن قدامة : ۳۶۲/۲ ، وبذل المجهود : ۱۳۲/۸

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہٰذا "قوت یوم و لیلۃ" رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جابجا صدقۃ الفطر کو زکوۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث باب میں "زکوۃ الفطر" ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوۃ کا ہے وہی بعینہ صدقۃ الفطر کا ہے۔

نیز قرآن کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے، مثلاً "قد افلح مَن تزکّیٰ و ذکر اسم ربه فصلّیٰ"۔ اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق "صلوٰۃ" سے مراد "صلوٰۃ العید" ہے اور "تزکّیٰ" سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی، لہٰذا جب صدقۃ الفطر کو زکوۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی وہی ہوگا، جو زکوۃ کا ہے۔(۱)

صدقۃ الفطر کی مقدار میں اختلاف

"عن أبی سعید الخدریؓ قال: کنا نُخرِج زکوۃ الفطر إذا کان فینا رسول الله صلی الله علیه وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعیر...الخ" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ صدقۃ الفطر میں تمام اجناس یعنی (گندم، جو، کھجور اور کشمش) میں ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے یا گندم اور دوسرے اجناس کے درمیان فرق ہے؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خواہ گندم دیا جائے یا جو یا کھجور یا کشمش سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور دیگر اجناس کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔(۲)

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۲۲۱، و کذا فی الفعر المنضود: ۳/ ۷۹، و نفحات التنقیح: ۳/ ۲۲۳

(۲) راجع لتفصیل المذاهب، معارف السنن: ۵/ ۳۰۵، فتح الملهم: ۵/ ۲۵، أقوال العلماء فی أن القدر الواجب فی صدقة الفطر من البر صاع أو نصف صاع؟

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں لفظ طعام استعمال کیا گیا ہے جس کو ائمہ ثلاثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ کا استدلال الطحاوی میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت سے ہے " قالت: کنا نؤدي زکوٰۃ الفطر علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم مدین من قمح (گندم) ".

نیز طحاوی ہی میں حضرت سعید بن المسیبؒ سے مرسلاً مروی ہے "إن رسول الله صلی الله علیه وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدّین من حنطة ".

اور یہ بات ظاہر ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے لہٰذا دو مد نصف صاع کے مساوی ہوں گے، اور احادیث مذکورہ میں دو مد ہی کا ذکر ہے۔

جہاں تک حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں "صاعاً من طعام " کا جو لفظ آیا ہے ہمارے نزدیک اس میں "طعام " سے مراد گندم نہیں بلکہ جوار یا باجرہ وغیرہ ہے گندم پر لفظ "طعام" کا اطلاق اس وقت سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال بڑھا، لیکن عہد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی، اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جوار یا باجرہ وغیرہ مراد لیا جاتا تھا۔(۱)

غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم

" عن عبد الله بن عمرؓ أن رسول الله صلی الله علیه وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعیر علی کل حر أو عبد ذکر أو أنثیٰ من المسلمین " (رواہ الترمذي)

صدقۃ الفطر کے بارے میں ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے یا کافر غلاموں کی طرف سے بھی؟

چنانچہ حدیثِ باب میں "من المسلمین " کے الفاظ سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف سے نہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۳۲۲، وکذا فی نفحات التنقیح: ۳/ ۲۲۷، وإنعام الباری: ۵/ ۱۶۲

سے زکوۃ الفطر نکالنا مولی پر واجب ہے۔(۱)

حنفیہ حدیث باب میں "من المسلمین" کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق "من تجب علیه الصدقة" سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں پر واجب ہے کافروں پر نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ابن المنذرؒ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافر دونوں قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے، حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں۔(۲)

صدقۃ الفطر کی تقدیم کب تک جائز ہے؟

"عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامر باخراج الزكوة قبل الغدو للصلوة يوم الفطر" (رواه الترمذي)

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی نماز عید کے لئے جانے سے پہلے مستحب ہے، اور معالم السنن میں اس کو عام اہل علم کا قول قرار دیا ہے۔

پھر عید الفطر سے قبل صدقۃ الفطر کی ادائیگی کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک یا دو سال پہلے بھی ادائیگی درست ہے۔

جبکہ خلف بن ایوبؒ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک مہینہ قبل ادائیگی درست ہے۔

اور امام احمدؒ کے نزدیک ایک یا دو دن پہلے تو اس کی ادائیگی درست ہے اس سے پہلے نہیں۔

اور شافعیہ کی اس بارے میں تین روایتیں ہیں: (۱) پورے سال میں ادائیگی درست ہے۔(۲) رمضان رمضان میں ادائیگی درست ہے۔(۳) رمضان کی پہلی صبح صادق طلوع ہونے کے بعد ادائیگی درست ہے البتہ رمضان کی پہلی شب میں ادائیگی صحیح نہیں، جمہور شافعیہ نے ان میں سے دوسری صورت کو ترجیح دی ہے۔(۳)

---

(۱) انظر لتفصیل المذاهب، عمدة القاری: ۹/۱۱۰

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/۲۲۷، وانظر ایضاً، نفحات التنقیح: ۳/۲۲۵، وإنعام الباری: ۵/۱۲۰، وفتح الملهم: ۵/۲۵، اقوال العلماء فی ان صدقة الفطر تجب علی العبد الکافر ام لا؟

(۳) راجع، معارف السنن: ۵/۳۱۲، والمجموع شرح المهذب: ۶/۳۲۸، والمغنی لابن قدامة: ۳/۶۸

پھر اگر صدقۃ الفطر کی ادائیگی نماز عید سے فارغ ہو کر کی گئی تو اس کو ادا سمجھا جائے گا قضا نہیں اور تاخیر کا جو گناہ ہوا ہو گا وہ بھی ادائیگی سے ساقط ہو جائے گا، لیکن شافعیہ کے نزدیک عید کا دن گذرنے کے بعد اس کی ادائیگی ادا نہیں ہے بلکہ قضا ہے، حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

وہ تمام روایات جن سے رمضان میں صدقہ دینے کی فضیلت معلوم ہوتی ہے جواز تقدیم پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجود الناس، وکان أجود مایکون فی رمضان ...الخ ".(۱)

☆......☆......☆

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۳۲۹، وکذا فی الدر المنضود: ۳/ ۸۱

کتاب الصوم

صوم کے لغوی و اصطلاحی معنی

صوم کے لغوی معنی ہیں: "الإمساک مطلقاً" یعنی مطلقاً "رُکنا"۔

اور اصطلاح شرع میں صوم کہتے ہیں: "الإمساک عن المفطرات الثلاثة (أي الأکل والشرب والجماع) مع النية من طلوع الفجر الی غروب الشمس" یعنی طلوع فجر سے غروب آفتاب تک روزہ کی نیت کے ساتھ مفطرات ثلاثہ یعنی کھانے، پینے اور جماع سے رُکے رہنا۔(۱)

صوم رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض تھا یا نہیں؟

ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت تحویل قبلہ کے بعد ہجرت کے دوسرے سال شعبان کے مہینہ میں ہوئی، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ عاشوراء اور ایام بیض کے روزے رکھتے تھے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں؟

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے۔

جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ صیام رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض نہ تھا، بلکہ عاشوراء وغیرہ کے روزے پہلے بھی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں۔

حنفیہ کے قول کی تائید ابوداؤد کی ایک روایت سے ہوتی ہے "عن عبدالرحمن بن سلمة عن عمه أن أسلم (قبيلة) أتت النبي صلی الله عليه وسلم فقال (أي النبي صلی الله عليه وسلم) صمتم يومکم هذا؟ (أي عاشوراء) قالوا: لا، قال: فأتموا بقية يومکم واقضوه، قال أبو داؤد: يعني يوم عاشوراء"۔ اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عاشوراء کے روزے کی قضا کا حکم دیا اور قضا فرض وواجب ہی کی ہوتی ہے۔

(۱) ملخصات الطلبة ۳/۲۳۵

پھر چونکہ صوم رمضان کی فرضیت کے بعد صوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمرہ ظاہر نہ ہوگا۔(۱)

یوم الشک کے روزے کا حکم

" عن صلة بن زفر قال: کنا عند عمار بن یاسرؓ...... فقال عمار بن یاسر: مَن صام الیوم الذی یشک فیه فقد عصی أبا القاسم صلی الله علیه وسلم "(رواه الترمذی)

" یوم الشک " سے مراد تیس شعبان ہے، اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس نیت سے روزہ رکھنا باتفاق ائمہ مکروہ تحریمی ہے، اور حدیث باب کا محمل حنفیہ کے نزدیک یہی ہے۔

پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن نفلی روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے بنیت نفل روزہ رکھنا بالاتفاق جائز ہے، اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بنیت نفل روزہ رکھنا چاہئے تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقاً ناجائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کے لئے جائز ہے۔(۲)

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث مرفوع "لاتقدموا الشهر بیوم ولا بیومین إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومه أحدکم ... الخ " سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہے اور عوام وخواص کی کوئی تفریق نہیں۔

حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس نہی کی علت رمضان کا شک ہے یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے سے کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اسے حدیث باب میں روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی احتمال نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۳۳۲، راجع لتفصیل الأدلة، معارف السنن: ۲۰۱/۶، وفتح الباری: ۸۷/۴

(۲) راجع، عمدة القاری: ۲۷۹/۱۰، والتفصیل فی أوجز المسالک: ۸۳/۳، وفتح الملهم: ۱۸۸/۵، مسئلة یوم الشک وأقوال العلماء فی صومه ... إلخ.

بجائے علم و تقہ کی بناء پر شکوک و وساوس میں نہیں پڑیں گے بلکہ خالص یقین قلب سے روزہ رکھیں گے، البتہ عوام چونکہ ان وساوس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا۔(۱)

کیا اختلاف مطالع معتبر ہے؟

"اخبرني كريبؓ ان ام الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال: فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهلّ عليّ هلال رمضان وأنا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ...... فقال ابن عباسؓ: لٰكنّ رأيناه ليلة السبت ...... فقلت: ألا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ قال: لا، هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم" (رواه الترمذي)

یہ ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے کہ اختلاف مطالع شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟(۲)

چنانچہ حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اختلاف مطالع شرعاً معتبر ہے، لہٰذا ایک مطلع کی رؤیت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی رؤیت کا الگ اعتبار کریں گے، لہٰذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے بھی شروع ہو سکتا ہے۔

لیکن حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں لہٰذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق رمضان یا عید کر سکتے ہیں خواہ انہیں چاند نظر نہ آئے بشرطیکہ اس شہر میں رؤیتِ ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یعنی شہادت سے یا شہادت علی الشہادت سے یا شہادت علی القضاء سے یا استفاضۂ خبر سے۔

البتہ متاخرین حنفیہ میں سے حافظ زیلعیؒ نے کنز کی شرح میں لکھا ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے، لہٰذا بلاد بعیدہ کی رؤیت کافی نہیں، متاخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔

بلاد قریبہ اور بعیدہ کا معیار

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتب فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۳۳۸، و کذا فی الدر المنضود: ۴/ ۱۸۷، ولمعات التنقیح: ۳/ ۲۲۶، وانعام الباری: ۵/ ۵۰۱

(۲) راجع لتفصيل هذه المسئلة، تبيين الحقائق: ۱/ ۳۱۶ - إلى - ۳۲۲، وأوجز المسالك: ۳/ ۴، ومعارف السنن: ۶/ ۱۳

کا اعتبار نہ کرنے سے دو دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا (یعنی ایک جگہ کی رؤیت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو مہینہ یا اٹھائیس دن کا یا اکتیس دن کا ہو سکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں۔

اور جہاں دو دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔

حدیث باب کی توجیہات

حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب چونکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی مستدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہوں نے شام کو مدینہ طیبہ کے مقابلہ میں بلاد بعیدہ میں سے شمار کیا اور بلاد کا قُرب وبُعد ایک اجتہادی چیز ہے۔

اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اگرچہ اختلاف مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی رؤیت مدینہ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے صرف حضرت کریبؓ تھے اور نصابِ شہادت موجود نہ تھا اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے اسے قبول نہ کیا۔

بہر حال بلادِ بعیدہ میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں اختلافِ مطالع معتبر ہے۔(۱)

کھجور سے افطار کرنے کی حیثیت

"عن انس بن مالکؓ قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: مَن وجد تمراً فلیفطر علیه، ومَن لا فلیفطر علی ماء ...الخ" (رواه الترمذی)

اس حدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار حلال وطیب چیز سے ہونا چاہئے، خواہ وہ چیز کھجور ہو یا پانی، یا کوئی اور چیز البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل و مستحب ہے، اور کھجور کے نہ ملنے کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۴۴۷، والدر المنضود: ۴/ ۱۸۳، راجع للتفصیل الجامع، إنعام الباری: ۵/ ۴۹۰، وفتح الملهم: ۵/ ۱۹۷، باب بیان أن لکل بلد رؤیتهم ... الخ.

اور یہی جمہور کا مسلک ہے، چنانچہ جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "فلیفطر" کا صیغۂ امر بالاتفاق استحباب کے لئے ہے۔

البتہ ظاہریہ میں سے ابن حزمؒ اس امر کو وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے، ورنہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ درست ہو جائے گا۔

اس کا جواب وہی ہے کہ حدیث باب میں مذکور امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ استحباب کے لئے ہے۔(۱)

کیا غیبت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟

"عن أبي هريرةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَن لم يدَعْ قول الزور والعمل به فليس لِلّٰه حاجة بأن يدَع طعامه وشرابه" (رواه الترمذي)

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ غیبت، چغل خوری اور جھوٹ جیسے گناہِ کبیرہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟

جمہور ائمہ عدم فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمالِ صوم کے منافی ہیں لیکن مفسدِ صوم نہیں۔

البتہ سفیان ثوریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فسادِ صوم کے قائل ہیں، غالباً ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

اور قیاس سے بھی ظاہراً ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل وشرب اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہیں اور روزے میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار سے حرام ہے اور روزے میں اس کی شناعت اور برائی مزید بڑھ جاتی ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں فرمایا گیا کہ جو شخص بدگفتاری اور بدکرداری نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی پرواہ نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ دے، اس کا تقاضا یہی ہے کہ جب اکل وشرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت (جو فی نفسہ بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔

---

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۴۵۲ منسوباً إلى عمدة القاري: ۱۱/ ۶۶، وفتح الباري: ۴/ ۷۲

لیکن بہر حال جمہور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اگرچہ اس میں کمال بھی پیدا نہیں ہوتا، حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک یہی مطلب ہے۔(۱)

سفر میں افطار افضل ہے یا صیام؟

"عن جابر بن عبداللہؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج إلی مکۃ عام الفتح فصام حتی بلغ کراع الغمیم وصام الناس معہ، فقیل لہ: إن الناس شقّ علیہم الصیام وإن الناس ینظرون فیما فعلتَ فدعا بقدح من ماء بعد العصر فشرب والناس ینظرون إلیہ فأفطر بعضہم وصام بعضہم فبلغہ أن ناساً صاموا فقال: أولٰئک العصاۃ" (رواہ الترمذي)

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟

(۱)......امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے، لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے۔

(۲)......امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے عملاً بالرخصۃ (یعنی رخصت پر عمل کرنے کی بناء پر)۔(امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے)

(۳)......بعض اہل ظواہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔(۲)

دلائلِ ائمہ

اہل ظواہر کا استدلال حدیث باب میں "أولٰئک العصاۃ" کے جملہ سے ہے۔

اور امام احمدؒ کا استدلال صحیح بخاری کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپؐ نے ارشاد فرمایا "لیس من البرّ الصوم في السفر"۔

جمہور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے روزہ رکھنا ثابت ہے۔ مثلاً

(۱)......ترمذی میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے "کنا نسافر مع النبي صلی اللہ

(۱) درس ترمذی: ۲/۶۰۴

(۲) انظر لتفصیل المذاہب، المجموع شرح المہذب: ۶/۲۶۵

علیه وسلم في شهر رمضان فما يُعاب على الصائم صومه ولا على المفطر فطره".

(۲)......حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم في السفر ويفطر... الخ".(رواہ احمد)

پھر جمہور کے نزدیک حدیث باب اور " ليس من البر... الخ" دونوں اسی صورت پر محمول ہیں جبکہ شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو یہ تصریح موجود ہے ہے" إن الناس شق عليهم الصيام ". اور جہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سفر میں روزہ رکھ کر لب دم آ گیا تھا، اور نا قابل برداشت مشقت کی صورت میں سفر میں افطار کی افضلیت کے ہم بھی قائل ہیں۔(۱)

سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنے کا حکم

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے(۲) یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں۔

امام شافعیؒ وغیرہ اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپؐ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں تصریح ہے کہ مجاہدین کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ رکھ کر افطار کرنا جائز ہے خواہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہٰذا حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقعہ پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جا رہے تھے۔ چنانچہ ترمذی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے " قال لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح مر الظهران، فآذننا بلقاء العدو فأمرنا بالفطر فأفطرنا أجمعين ".(۳)

---

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۳۶۳، وکذا فی الدر المنضود: ۳/۲۲۳، ونفحات التنقیح: ۳/۲۶۸، وفتح الملهم: ۵/۲۳۱، اختلاف العلماء في إجزاء الصوم في السفر عن الفرض وما هو الأفضل في حق المسافر؟ للعلماء فيه مذاهب.

(۲) راجع لتفصیل المسلمین، فتح الباری: ۳/۱۵۶، ومعارف السنن: ۶/۴۸

(۳) درس ترمذی: ۲/ ۳۶۵، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۳/۲۲۹، وإنعام الباری: ۵/۵۳۶

ارادۂ سفر کے وقت گھر میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں؟

"عن محمد بن کعب أنه قال أتیت أنس بن مالکؓ فی رمضان وهو یرید سفراً وقد راحلتْ له راحلته ولبس ثیاب السفر، فدعا بطعام فأکل، فقلت له سنةٌ؟ فقال: سنةٌ ثم رکب" (رواه الترمذي)

ارادۂ سفر کے وقت گھر میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔(۱)

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادۂ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صبح صادق ارادۂ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے، اور خروج من البلد کے بعد بغیر عذر کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو رہا ہو تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس صورت میں افضل روزہ رکھنا ہی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو آپ نے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " إن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدید، ثم أفطر".

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں صریح نہیں کہ حضرت انسؓ نے اپنے وطن میں کھانا کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کسی منزل کا واقعہ ہو۔(۲)

حاملہ اور مرضعہ کے لئے افطار کا حکم

"عن أنس بن مالک الکعبیؓ، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: إن اللہ وضع عن المسافر شطر الصلوة، والصوم عن المسافر وعن المرضع والحبلیٰ" (رواه الترمذي)

(۱) انظر للتفصیل، بدائع الصنائع: ۹۴/۲، والبحر الرائق: ۲۸۲/۲، ومعارف السنن: ۲۱۱/۶

(۲) درس ترمذی: ۵۳۱/۲

حاملہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کے پیٹ میں جنین (بچہ) ہو، اور مرضعہ اس عورت کو کہتے ہیں جو بچے کو دودھ پلاتی ہو اور اس دودھ پینے والے بچہ کو رضیع کہا جاتا ہے۔

حاملہ اور مرضعہ عورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضاء کریں گی اور ان پر فدیہ نہ ہوگا، (۱) یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے، پھر اگر روزہ رکھنے سے حاملہ کو اپنے جنین اور مرضعہ کو اپنے رضیع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں کے لئے افطار کرنا بالاتفاق جائز ہے، پھر ان میں اختلاف ہے۔ (۲)

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضاء لازم ہوگی، امام اوزاعیؒ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے، ان حضرات کی دلیل حدیث باب ہے، جس میں فدیہ طعام کا کوئی حکم نہیں دیا گیا۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضاء بھی کریں گی اور فدیہ بھی دیں گی، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور حضرت لیثؒ کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ قضاء تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مرضعہ کے ذمہ قضاء بھی ہے اور فدیہ بھی۔

اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان کے ذمہ فدیہ طعام تو ہے لیکن قضاء نہیں، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور ابن جبیرؓ سے بھی یہی مروی ہے۔ (۳)

صوم میں نیابت کا حکم

"عن بریدۃؓ قال: کنتُ جالساً عندالنبي صلى الله عليه وسلم إذاتته امرأة ...... فقالت: يارسول الله اكان عليها (اى على امّها) صوم شهر، افاصوم عنها؟ قال: صومي عنها ... الخ" (رواه الترمذي)

(۱) كالمريض الخائف على النفس.

(۲) راجع المجموع شرح المهذب: ۲۶۸/۶، ومعارف السنن: ۶۰/۶

(۳) درس ترمذی: ۲/ ۲۶۷، وكلالى الدرالمنضود: ۱۷۳/۴، ولمعات التنقيح: ۲۷۱/۳، وكشف البارى، كتاب التفسير، ص: ۵۱

اس بارے میں اختلاف ہے کہ "صوم" میں نیابت درست ہے یا نہیں؟

عبادات کی قسمیں

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عبادات کی تین قسمیں ہیں:

(۱)...... ایک قسم ہے عبادات بدنیہ محضہ کی، جیسے نماز اور روزہ، ان میں کسی دوسرے کی طرف سے نیابت درست نہیں ہے۔

(۲)...... دوسری قسم ہے عبادات مالیہ محضہ کی، جیسے زکوۃ، قربانی وغیرہ، ان میں نیابت مطلقاً درست ہے یعنی حالتِ قدرت میں بھی درست ہے اور حالتِ عجز میں بھی۔

(۳)...... تیسری قسم ہے عبادات مرکبہ کی، جیسے حج وغیرہ، ان میں صرف حالت عجز میں نیابت درست ہے، حالتِ قدرت میں نہیں۔(۱)

مسئلۃ الباب کا حکم

اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کے ذمہ کچھ روزے واجب ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں:

۱...... ایک یہ کہ رمضان کا مہینہ گذر جانے کے بعد اس کو اتنا وقت ملا ہو کہ وہ اس میں روزوں کی قضاء کر سکتا تھا۔

۲...... دوسری صورت یہ ہے کہ ان فوت شدہ روزوں کی قضاء ممکن نہ رہی ہو، بایں طور کہ اس کا رمضان ہی کے مہینہ میں انتقال ہوا ہو یا رمضان کے بعد وہ معذور ہی رہا ہو اور قضاء کے لئے اس کو وقت نہ ملا اور اسی حالت میں وہ فوت ہو گیا، اس دوسری صورت میں جمہور کے نزدیک ان روزوں کے بدلے میں نہ فدیہ دینا لازم ہے اور نہ مرنے والے پر فوت شدہ روزوں کا کوئی گناہ ہوگا۔(۲)

پہلی صورت کے حکم میں مذاہب ائمہ

پہلی صورت جس میں فوت شدہ روزوں کی قضاء ممکن رہی ہو اس میں ائمہ کے تین (۳) مذاہب ہیں:

---

(۱) الهداية: ۲۹۶/۱

(۲) البتہ طاؤس اور قتادہ کہتے ہیں کہ ان روزوں کا فدیہ لازم ہوگا: ان کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائے۔ راجع لهذه المسئلة ولدلائلها۔ لمعات التنقيح: ۲۷۲/۳ منسوباً إلى المجموع شرح المهذب: ۳۷۲/۶

(۳) راجع لتفصيل المذاهب، المجموع شرح المهذب: ۳۷۲/۶

(۱)......امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک ولی کے لئے میت کی طرف سے نیابۃً روزہ رکھنا جائز نہیں، البتہ میت کی وصیت پر فدیہ ادا کرے، امام شافعیؒ کا قولِ جدید بھی یہی ہے۔

(۲)......امام شافعیؒ کا قولِ قدیم یہ ہے کہ ولی کا میت کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے، اور امام نوویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔(۱)

(۳)......امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ نے صومِ رمضان اور صومِ نذر میں فرق کیا ہے کہ صومِ نذر میں ولی کے لئے میت کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے صومِ رمضان میں نہیں۔(۲)

مستدلاتِ ائمہ

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا استدلال حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے" صومي عنها ".(۳)

جمہور کا استدلال نسائی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے" قال: لایصلي احدعن احد ولایصوم احدعن احد ".

صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں کہ اس نے کسی میت کی طرف سے روزے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ جمہور کی مستدل حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے منسوخ ہے یا ان صحابیہؓ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی طرف سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچادو۔(۴)

صوم کی حالت میں قیء ہونے کا مسئلہ

"عن ابی سعید الخدریؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ثلاث لایفطرن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام "(رواہ الترمذي)

---

(۱) طاؤسؒ، حسن بصریؒ، زہریؒ، قتادہؒ، ابوثورؒ اور داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۲) راجع لتفصیل مسئلة "النیابة فی العبادة" عمدة القاری: ۱۱/۵۷، ومعارف السنن: ۵/۲۸۵

(۳) انظر لمزید الدلائل، حاشیة درس ترمذی: ۲/۴۱۸، ونفحات التنقیح: ۳/۲۷۳

(۴) راجع، نفحات التنقیح: ۳/۲۷۳، ودرس ترمذی: ۲/۴۱۷، والدر المنضود: ۴/۲۲۳، وفتح الملهم: ۵/ ۲۷۸، اقوال العلماء فی انه یجوز الصیام عن المیت ام لا؟

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ روزہ کی حالت میں اگر خود بخود قے آئے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر قصداً قے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے، البتہ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہے۔

چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے ''البحر الرائق'' میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصداً لائی گئی ہوگی، دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں یا وہ خارج ہوگئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی یا قصداً اسے واپس کرلیا گیا ہوگا، یہ کل بارہ صورتیں ہوئیں، صاحب ''بحر'' فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں ناقضِ صوم ہیں، ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کرلے یعنی نگل لے، دوسرے یہ کہ عمداً منہ بھر کے قے کرے، باقی کوئی صورت مفسدِ صوم نہیں۔(۱)

حالتِ صوم میں اکل وشرب ناسیاً کا حکم

" عن أبی هریرةؓ قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم :مَن أکل أوشرِب ناسیاً فلایفطر فإنما هو رزق رزقه الله "(رواه الترمذي)

حالتِ صوم میں اکل وشرب اور جماع ناسیاً (یعنی بھول کر کھانے پینے اور جماع کرنے) کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ احناف اور شوافع کے یہاں اکل وشرب اور جماع ناسیاً مفسدِ صوم نہیں، خواہ صوم رمضان ہو یا غیر رمضان۔

حضرت ربیعہؒ اور مالکیہ کے یہاں ان میں سے ہر ایک مفسدِ صوم ہے اور اس پر قضاء واجب ہے، کفارہ نہیں۔

حضرت عطاءؒ، لیث بن سعدؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جماع ناسیاً میں قضاء واجب ہے، اکل اور شرب میں نہیں۔

اور امام احمدؒ کے نزدیک جماع ناسیاً میں قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہیں اور اکل وشرب میں کچھ بھی واجب نہیں۔(۲)

---

(۱) منقول عن درس ترمذی: ۲/ ۲۶۸، والتفصیل فی نفحات التنقیح: ۳/ ۲۵۹، والبحر الرائق: ۲/ ۲۷۵

(۲) انظر لتفصیل المذاهب، المجموع شرح المهذب: ۶/ ۳۲۳

حنفیہ اور شافعیہ کے مستدلات

احناف وشوافع کا استدلال حدیثِ باب سے ہے اگر چہ اس میں اکل وشرب کا ذکر ہے مگر ترکِ جماع اسی طرح رکن صوم ہے، جس طرح ترک اکل وشرب رکنِ صوم ہے اس لئے اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

نیز حنفیہ کا ایک استدلال دار قطنی کی روایت سے بھی ہے " عن ابی هريرةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَن أفطر في شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه و لا كفارة ". اس حدیث میں مطلقاً افطار کا ذکر ہے۔(۱)

کفارۂ رمضان میں ترتیب کی حیثیت

"عن أبی هريرةؓ قال: أتاه رجل، فقال يارسول الله ! هلكتُ، قال وما أهلكك ؟ قال: وقعتُ على امرأتي في رمضان، قال: هل تستطيع أن تعتق رقبة؟ قال لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متابعين؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا؟ قال: لا... إلخ "(رواه الترمذي)

"فهل تستطيع أن تصوم شهرين متابعين؟" میں فاء تعقیب کے لئے ہے، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "صيام شهرين " پرعمل اسی صورت میں جائز ہے جبکہ "اعتاق رقبہ" پر قدرت نہ ہو۔

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ اگر کسی نے رمضان کے مہینے میں قصداً روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارۂ رمضان لازم ہو جاتا ہے، اور کفارۂ رمضان مندرجہ ذیل تین چیزوں میں سے کسی ایک کے کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔

(۱) اعتاق رقبہ یعنی غلام آزاد کرنا، (۲) صیام شہرین متتابعین، یعنی دو مہینے مسلسل روزے رکھنا، (۳) اطعام ستین مسکینا یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔

البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ ان تین چیزوں میں ترتیب واجب ہے یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ان تینوں اعمال میں ترتیب ضروری ہے، یعنی سب سے پہلے حکم یہ ہے کہ غلام آزاد کردے، اور اگر اس پر قدرت نہ ہو تو دو مہینے مسلسل روزے رکھے، اور اگر اس پر بھی قدرت نہ تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

(۱) راجع ، نفحات التنقيح :۲۵۳/۳ ، والدر المنضود: ۲۲۲/۳

لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ کفارۂ رمضان میں ابتداء ہی سے تینوں چیزوں میں اختیار حاصل ہے، وہ اس کو کفارۂ یمین پر قیاس کرتے ہیں(۱) کیونکہ کفارۂ یمین میں اِطعام مساکین، کسوۂ مساکین (دس مسکینوں کو جوڑا دینا) اور اعتاقِ رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، لہٰذا کفارۂ رمضان میں بھی ان تین اشیاء میں اختیار ہونا چاہئے۔

جمہور یہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں اشارۃ النص سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃ النص قیاس پر راجح ہوتا ہے لہٰذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۂ ظہار پر قیاس کرنا چاہئے(۲) کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں جبکہ کفارۂ یمین مختلف ہے۔

چنانچہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ صوم دونوں میں پہلے حق رقبہ ہے وہ ممکن نہ ہو تو پے در پے ساٹھ روزے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ جبکہ کفارۂ یمین میں تخییر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو لباس پہنانا یا تحریرِ رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں تین دن کے روزے ضروری ہیں۔

اس تفصیل سے کفارۂ رمضان کی کفارۂ یمین کے ساتھ عدم مناسبت اور کفارۂ ظہار کے ساتھ اس کی قوی مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے، خاص طور سے جبکہ آیتِ ظہار اور حدیثِ کفارۂ صوم کے الفاظ ترتیب پر دلالت کر رہے ہیں اور آیتِ یمین کے الفاظ "تخییر" پر۔(۳) واللہ اعلم

قصداً اکل وشرب موجبِ کفارہ ہے یا نہیں؟

یہاں ایک مسئلہ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ کفارۂ رمضان صرف جماع کی صورت میں لازم ہو جاتا ہے یا اکل وشرب عمداً کی صورت میں بھی لازم ہو جاتا ہے۔

---

(۱) کفارۂ یمین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "لایؤاخذکم اللہ باللغو فی أیمانکم ولٰکن یؤاخذکم بما عقدتم الأیمان، فکفارتہ إطعام عشرۃ مساکین من أوسط ماتطعمون أھلیکم أو کسوتھم أو تحریر رقبۃ فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ أیام، ذلک کفارۃ أیمانکم إذا حلفتم واحفظوا أیمانکم". (سورۃ المائدۃ، آیت۸۹، پ۷)

(۲) کفارۂ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "والذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل أن یتماسا، ذلکم توعظون بہ، واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شھرین متتابعین من قبل أن یتماسا فمن لم یستطع فإطعام ستین مسکینا". (سورۃ المجادلۃ، آیت۳،۴، پ۲۸)

(۳) درس ترمذی ۲/ ۲۷۲، مع الحواشی وبزیادۃ یسار من المرتب سلمہ اللہ تعالیٰ.

چنانچہ اس سلسلہ میں حضرات حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ خواہ کسی بھی صورت سے عمداً توڑا جائے ہر صورت میں کفارہ لازم ہو جاتا ہے، اور یہی مالکیہ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک بھی ہے۔(۱)

لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ جماع کے ذریعہ توڑا ہو، آکل وشارب (کھانے اور پینے والے) پر نہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلافِ قیاس ہے، لہٰذا اپنے مورد پر منحصر رہے گا، اور اس کا مورد جماع ہے، جبکہ اکل وشرب میں کفارہ کا وجوب کسی حدیث سے ثابت نہیں اور قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

حضرات حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل وشرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیثِ باب کے دلالۃ النص سے ثابت کرتے ہیں، کیونکہ حدیث باب کو سننے والا ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ وجوب کفارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اُکل وشرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد واستنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجردِ علمِ لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ قیاس نہیں بلکہ دلالۃ النص ہے۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مروی ہے "جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أفطرت يوما من شهر رمضان متعمداً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعتق رقبة ... الخ ". اس روایت کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ وجوبِ کفارہ کا اصل مدار افطار متعمداً (جان بوجھ کر افطار کرنے) پر ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو۔(۲)

بحالتِ صوم مسواک کرنے کا حکم

" عن عامر بن ربيعةؓ قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مالا احصي يتسوّك وهو صائم " (رواه الترمذي)

حدیثِ باب سے روزہ میں مسواک کا مطلقاً جواز (بلکہ استحباب) معلوم ہوتا ہے اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے۔

---

(۱) راجع لتفصيل المذاهب، بداية المجتهد: ۳۰۲/۱

(۲) راجع لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۴۷۵/۲، ونفحات التنقيح: ۲۵۵/۳، وإنعام الباری: ۵۲۳/۵، وفتح الملهم: ۲۳۳/۵، مذاهب العلماء في إيجاب الكفارة على من افسد صيامه مطلقاًبأيّ شيء كان.

جبکہ بعض فقہاء نے روزہ میں مسواک کو مکروہ کہا ہے۔

بعض نے زوال کے بعد مسواک کو مکروہ کہا ہے۔

بعض نے عصر کے بعد مسواک کو مکروہ کہا ہے۔

اور بعض نے تر مسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے۔

لیکن حدیث باب ان سب کے خلاف حجت ہے، ان حضرات کا مشترکہ استدلال " لخلوف فم الصائم اطیب عنداللہ من ریح المسک " والی حدیث سے ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ مسواک سے بو جاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشاء یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھنے اور اس کی تحفظ کی کوشش کی جائے بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اس کی بو کی بناء پر نہ کترائیں اور اسے برا نہ سمجھیں۔(۱)

بحالتِ صوم سرمہ لگانے کا حکم

" عن انسؓ قال: جاء رجل إلی النبي صلی الله علیه وسلم قال: اشتکت عیني افاکتحل و انا صائم؟ قال: نعم " (رواه الترمذي)

اس حدیث میں یہ اصول معلوم ہوا کہ مسامات کے ذریعہ سے اگر کوئی شی جذب ہو کر بطن اور پیٹ میں پہنچ جائے تو وہ مفسدِ صوم نہیں، البتہ منافذ کے ذریعہ اگر کوئی شی بطن میں پہنچ جائے تو وہ مفسد ہوگی۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے کہ حالت صوم میں سرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور نہ ہی مکروہ ہے اگر چہ سرمہ کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے یا حلق میں اس کا مزہ محسوس ہو جائے چونکہ سرمے کا اثر مسامات کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے باقی ناک منہ یا مخرجین (قبل و دُبر) کے ذریعہ اگر کوئی شی پیٹ میں جائے گی تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

البتہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک صائم کے لئے سرمہ لگانا مکروہ ہے۔

امام مالکؒ سے بعض نے کراہت کا قول نقل کیا ہے اور بعض نے عدم کراہت کا۔

جبکہ ابن شبرمہؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ صائم کے لئے سرمہ لگانے کو بالکل مفسد صوم کہتے ہیں۔(۲)

---

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۴۷۷، وانظر ایضا، الدر المنضود: ۲۰۶/۴، ونفحات التنقیح: ۲۶۰/۳

(۲) راجع، نیل الأوطار: ۲۲۹/۴، ومرقاۃ المفاتیح: ۲۶۸/۴

ان کا استدلال ابوداؤد کی ایک روایت سے ہے" انہ علیہ السلام أمر بالأثمد المروّح عندالنوم وقال :لیتّقہ الصائم".

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، لہٰذا قابل استدلال نہیں ہے۔

حدیث باب بھی اگر چہ ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات اور بھی منقول ہیں، اس لئے یہ سب مل کر قابل استدلال ہو جاتی ہیں۔(۱)

بحالتِ صوم بوسہ لینے کا حکم

" عن عائشۃؓ أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبّل في شھر الصوم " (رواہ الترمذي)

روزہ دار کے لئے قُبلہ (بوسہ لینے) کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے پانچ (۲) اقوال ہیں:

(۱)...... بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفضی الی الجماع نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

(۲)...... مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہی ہے۔

(۳)...... مطلقاً جائز ہے، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔

(۴)...... نفلی روزوں میں اس عمل کا جواز ہے اور فرض روزوں میں ممانعت ہے۔

(۵)...... روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے۔(۳)

روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟

" عن حفصۃؓ عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: مَن لم یُجمِع الصیام قبل الفجر فلاصیام لہ " (رواہ الترمذي)

حدیثِ باب میں "اجماع" کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں۔

---

(۱) نفحات التنقیح :۳/ ۲۶۱، وکذافی درس ترمذی : ۲/ ۴۷۸، والدر المنضود:۴/۲۱۳

(۲) انظر للتفصیل ، معارف السنن:۶/ ۸۰، وعمدۃ القاری: ۱۱/ ۹

(۳) درس ترمذی : ۲/ ۴۷۹، وکذافی الدر المنضود: ۴/ ۲۱۵

جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ روزہ کی صحت کے لئے نیت ضروری ہے اس لئے کہ روزہ بھی نماز کی طرح عبادت محضہ ہے، لیکن اس میں ائمہ کا اختلاف ہے کہ کس وقت تک روزہ کی نیت ضروری ہے۔ (۱)

چنانچہ حدیث باب کی بناء پر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب، ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فرائض وواجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ بھی فرض روزہ میں تبییتِ نیت یعنی رات سے نیت کرنے کے قائل ہیں۔

جبکہ حنفیہ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صومِ رمضان، نذر معین اور نفلی روزوں میں کسی میں بھی تبییت نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں نصفِ نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے البتہ صرف صومِ قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے۔

اور حدیث باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء یا نذر غیر معین) پر محمول ہے جبکہ نفلی روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے " قالت: دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً، فقال: هل عندكم شيء؟ قالت: قلت، لا، قال: فإني صائم ". اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی۔

اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل بخاری میں حضرت سلمہ بن اکوعؓ کی روایت ہے " قال أمر النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من أسلم أن أذّن في الناس أن مَن كان أكل فليصم بقية يومه ومَن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء ". اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا، چنانچہ ابوداؤد کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپ ﷺ نے عاشوراء کی قضاء کا حکم دیا جو فرائض کی شان ہے۔ (۲)

البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو

---

(۱) راجع لتفصيل المذاهب، اوجز المسالك: ۲۳/۵، والمغني لابن قدامة: ۹۱/۳، ومعارف السنن: ۸۲/۶

(۲) "عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه أن أسلم (قبيلة) أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال (أي النبي صلى الله عليه وسلم) صمتم يومكم هذا؟ (أي عاشوراء) قالوا: لا، قال: فأتموا بقية يومكم واقضوه، قال أبو داؤد: يعني يوم عاشوراء".

اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اسی کا بیان ہے کہ جب کہ نذر معین اور رمضان کے اداء روزوں کی تعیین ہو چکی ہے لہٰذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں۔(۱)

نفلی روزہ توڑنے کا حکم

"عن أم هانئؓ قالت: كنتُ قاعدةً عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتي بشراب، فشرب منه ثم ناولني فشربت منه، فقلت: إني أذنبت فاستغفِرْ لي، قال: وماذاك؟ قالت: كنتُ صائمة فأفطرت، فقال: أمِنْ قضاء كنتِ تقضينه؟ قالت: لا، قال: فلايضرّك" (رواه الترمذي)

اس حدیث کی بناء پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نفلی روزہ بلاعذر توڑا جاسکتا ہے۔ چنانچہ دوسری روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں "الصائم المتطوّع أمين نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر".

حنفیہ کے نزدیک بلاعذر روزہ توڑنا جائز نہیں، اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ ضیافت اور مہمانی ایک عذر ہے جس کی بناء پر روزہ توڑنا جائز ہے، بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا۔

البتہ نتائج اور عملی اعتبار سے یہ اختلاف لفظی جیسا ہے اس لئے کہ اگر چہ حنفیہ کے نزدیک بلاعذر افطار جائز نہیں لیکن اعذار کا فہرست اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعذار کی بناء پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے۔(۲)

نفلی روزہ توڑنے سے اس کی قضاء واجب ہوتی ہے یا نہیں؟

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نفلی روزہ توڑنے سے اس کی قضاء واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟

شافعیہ اور حنابلہ عدم وجوب کے قائل ہیں، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۲۸۰، وانظر أيضاً، نفحات التنقيح: ۳/ ۲۵۰، وإنعام الباري: ۵/ ۵۱۱

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۲۸۱، ولتفصيل المذاهب في المجموع شرح المهذب: ۶/ ۳۹۳

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام ہانیؓ کو قضاء کا حکم نہیں دیا بلکہ فرمایا " الصائم المتطوع أمین نفسہ إن شاء صام وإن شاء أفطر ".

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہوجاتا ہے،ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی "ولاتبطلوا أعمالکم " سے ہے۔اس آیت میں ابطال عمل سے منع کیا گیا ہے لہٰذا اگر کسی نے نفلی روزہ رکھ کر تو اس کا اتمام اور پورا کرنا ضروری ہوگا اور اگر توڑ دیا تو بصورت قضاء اس کی تلافی ہونی چاہئے۔

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضاء کا حکم دیا ہو،لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔(۱)

جمعہ کے دن روزہ رکھنے کا حکم

" عن عبداللہؓ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم من غرّۃ کل شهر ثلاثة أيام وقلما كان يفطر يوم الجمعة "(رواہ الترمذی)

یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کا روزہ بلا کراہت جائز ہے اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔(۲)

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تنہا روزہ رکھنا مکروہ ہے تاوقتیکہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔

ان کی دلیل ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لایصوم احدکم یوم الجمعة إلاأن یصوم قبله أو یصوم بعده ".

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداءِ اسلام کا ہے،اس وقت خطرہ یہ تھا کہ جمعہ کے دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کرلیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت

---

(۱) ملخصًا من درس ترمذی : ۲/ ۳۸۲ ، وکذافی الدر المنضود: ۴/ ۲۶۱ ، ولمحات التنقیح : ۴/ ۲۸۳ ، وراجع لهامش المستنبین ، فتح الملهم : ۵/ ۲۹۵ ، هل یباح الإفطار من صوم التطوّع بعذر أو بلاعذر؟ فیه أقوال للعلماء ، وإذا أفطر بعد الشروع فهل یلزم قضاؤه أم لا ؟

(۲) اس مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں دیکھئے،حاشیہ (۲) درس ترمذی:۲/ ۴۸۸،عمدۃ القاری:۱۱/ ۱۰۴

(ہفتے کے دن) کو عبادت کے لئے مخصوص کرلیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کرلی تھی، لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد و احکام راسخ ہوگئے تو یہ حکم ختم کردیا گیا، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا۔(۱)

یوم عرفہ کے روزے کا حکم

"عن عکرمة قال: کنا عند ابی هریرةؓ فی بیته فحدثنا ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهیٰ عن صوم یوم عرفة بعرفة "(رواہ ابوداؤد)

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ عرفہ کے دن غیر حاجی کے لئے روزہ رکھنا مستحب ہے، البتہ حاجی کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام اسحاقؒ حاجی کے لئے بھی عرفہ کے دن روزہ رکھنا مستحب کہتے ہیں۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر روزہ رکھنے سے ضعف واقع ہوجائے تو روزہ نہ رکھا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حاجی کے لئے عرفہ کے دن افطار افضل ہے روزہ رکھنا مکروہ تنزیہی ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔ نیز روزہ رکھنے سے دعا کی زیادتی جو مقصود ہے اس میں اور مہمات مناسک کی ادائیگی میں ضعف واقع ہوگا، اس لئے افطار کو افضل کہا جائے گا۔(۲)

شوال کے چھ روزوں کا حکم

"عن ابی ایوب قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: مَن صام رمضان ثم أتبعه بستٍ من شوال، فذلک صیام الدهر "(رواہ الترمذی)

شوال کے چھ روزوں کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔(۳)

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ شش عید کے روزے مستحب ہیں، یہ حضرات حدیث

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۳۸۷، وکذا فی الدر المنضود: ۳/ ۲۳۵، ونفحات التنقیح: ۳/ ۲۸۱، وإنعام الباری: ۵/ ۵۲۳، والتفصیل فی فتح الملهم: ۵/ ۲۷۲، اقوال العلماء فی صوم یوم الجمعة.

(۲) نفحات التنقیح: ۳/ ۲۷۹، وکذا فی الدر المنضود: ۳/ ۲۳۴

(۳) راجع، شرح مسلم للنوویؒ: ۱/ ۳۶۹، والمغنی لابن قدامة: ۳/ ۱۷۲

باب سے استدلال کرتے ہیں۔

اس کے برعکس امام مالکؒ ان روزوں کی کراہت کے قائل ہیں، امام ابوحنیفہؒ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز امام ابو یوسفؒ سے بھی ان روزوں کی کراہت منقول ہے، بشرطیکہ یہ روزے پے در پے رکھے جائیں۔

لیکن علامہ قاسم بن قطلو بغاؒ نے اپنے رسالہ " تحریر الأقوال في صوم الست من شوال " میں یہ ثابت کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک بھی امام شافعیؒ کے مطابق ان روزوں کے استحباب کا ہے۔

پھر شش عید کے روزوں کی نفسِ فضیلت پر متفق ہونے کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہے کہ یہ روزے پے در پے رکھنا افضل ہے یا تفریق کے ساتھ؟

امام ابو یوسفؒ تفریق کو راجح قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض احناف نے پے در پے رکھنے کو افضل قرار دیا ہے۔(۱)

ایامِ تشریق کے روزوں کا حکم

"عن عقبة بن عامرؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق عيدنا أهل الإسلام وهي أيام أكل وشرب " (رواه الترمذي)

ایامِ تشریق(۲) کے روزوں کے بارے میں متعدد اقوال ہیں:(۳)

(۱)......ایک قول یہ ہے کہ ان ایام میں روزے رکھنا مطلقاً ممنوع ہیں، یہ امام ابوحنیفہؒ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، لیث بن سعدؒ کا مسلک ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے، اکثر شافعیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی قول پر ہے۔

(۲)......دوسرا قول یہ ہے کہ ان ایام میں روزے مطلقاً جائز ہیں، شافعیہ میں سے ابو اسحاق مروزیؒ اسی کے قائل ہیں۔

---

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۳۹۹، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۴/۲۳۶

(۲) ایام تشریق ذی الحجہ کی گیارھویں، بارھویں، تیرھویں تاریخوں کا نام ہے۔

(۳) علامہ عینیؒ نے اس بارے میں نو اقوال ذکر کئے ہیں، راجع، عمدة القاري: ۱۱/۱۱۳

(۳)...... تیسرا قول یہ ہے کہ اس متمتع (حج تمتع کرنے والے) کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے، جس کو "ھدی" میسر نہ ہو، اور ایام تشریق سے پہلے اس نے عشر ذی الحجہ میں وہ روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم تمتع کا بدل ہوتے ہیں، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

اختلاف کا خلاصہ

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان ایام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے۔

جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم تمتع کے روزوں کا جواز ہے۔

ان کے بالمقابل حنفیہ ان ایام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

دلائلِ ائمہ

قائلینِ جواز کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے ہے "عن هشام اخبرني أبي كانت عائشة تصوم أيام منىٰ و كان أبوه يصومها".

نیز حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قالا: لم يرخص في أيام تشريق أن يُصَمْنَ إلالمن لم يجدالهدي".

حنفیہ کا استدلال حدیث باب اور ان احادیث نہی (۱) سے ہے جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں متمتع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں۔

اور جہاں تک حضرت عائشہؓ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع، قولی اور محرم اَحادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب ہے۔(۲)

بحالت صوم پچھنے لگانے اور لگوانے کا حکم

" عن رافع بن خديجؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أفطر الحاجم والمحجوم " (رواه الترمذي)

(۱) راجع، شرح معاني الآثار: ۱/۳۶۳

(۲) درس ترمذی: ۲/۵۰۸، وكذا في الدر المنضود: ۳/۲۳۳

روزہ کی حالت میں حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں:

(۱)......امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک وہ مفسدِ صوم ہے اگر چہ ایسے شخص پر قضاء تو واجب ہے کفارہ نہیں۔

(۲)......امام اوزاعیؒ، ابن سیرینؒ اور حسن بصریؒ وغیرہ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ مکروہ ہے۔

(۳)......امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ یہ عمل مکروہ ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "قال احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم".

جہاں تک حدیث باب "افطر الحاجم والمحجوم" کا تعلق ہے، جمہور کی جانب سے اس کی متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔(۲)

ایک یہ کہ اس میں "افطر" "كاد ان يفطر" کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے، "حاجم" (پچھنے لگانے والے) کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے، جس میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور "محجوم" (پچھنے لگوانے والے) کو اس لئے کہ اس کو حجامت کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے۔

اس کا دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں "الحاجم والمحجوم" میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد وہ مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے ان کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا "افطر الحاجم والمحجوم" یعنی حاجم اور محجوم دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے، اور اس ضیاعِ ثواب کی علت

(۱) انظر لتفصيل المذاهب، المجموع شرح المهذب: ۳۴۹/۶

(۲) راجع لمزيد الأجوبة، درس ترمذی: ۵۱۱/۲

حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی۔(۱)

صومِ وصال کا حکم

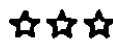
" عن انسؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاتواصِلوا، قالوا: فإنك تواصِل يارسول الله؟ قال: إني لستُ كأحدكم " (رواه الترمذي)

دو یا دو سے زیادہ دن تک افطار کئے بغیر روزہ رکھنے کو صوم وصال کہتے ہیں، اور حدیث باب میں اس سے منع کیا گیا ہے، اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ صوم وصال سے ضعف اور کمزوری لاحق ہوتی ہے جس کی وجہ سے دوسری عبادات میں نقصان اور حرج واقع ہوتا ہے۔

صومِ وصال کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔(۲)

(۱)......ایک قول یہ ہے کہ وصال مکروہ ہے، جمہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

(۲)......دوسرا مسلک یہ ہے کہ صومِ وصال ممنوع اور حرام ہے، یہ امام شافعیؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربیؒ کا مسلک ہے نیز اہل ظواہر بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۳)......تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص وصال پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صومِ وصال جائز ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہؒ اور مالکیہ میں سے ابن وضاحؒ اسی کے قائل ہیں۔ نیز امام احمدؒ سے بھی یہ مسلک مروی ہے۔(۳)

☆☆☆

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۵۱۰، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۴/ ۲۰۹، ونفحات التنقیح: ۳/ ۲۶۳، وإنعام الباری: ۵/ ۵۲۸

(۲) راجع، فتح الباری: ۴/ ۱۷۷، وعمدۃ القاری: ۱۱/ ۷۱، والمغنی لابن قدامۃ: ۳/ ۱۷۱

(۳) درس ترمذی: ۲/ ۵۱۳، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۴/ ۲۰۴، ونفحات التنقیح: ۳/ ۲۴۸، وإنعام الباری: ۵/ ۵۲۸، ومعارف السنن: ۶/ ۱۷۵

باب الاعتکاف

اعتکاف کے لغوی واصطلاحی معنی

اعتکاف کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ ٹھہرنا اور کسی مکان میں بند رہنا اور اصطلاح شرع میں اعتکاف کہا جاتا ہے " المکث فی المسجد من شخص مخصوص بصفة مخصوصة ".(۱)

اعتکاف کی قسمیں

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں: واجب، سنت مؤکدہ، اور مستحب۔

۱.....اعتکاف واجب، یہ وہ اعتکاف ہے جو نذر کرنے یعنی منت ماننے سے واجب ہو گیا ہو، یا کسی مسنون اعتکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضاء واجب ہو گئی ہو۔

۲.....اعتکاف مسنون، یہ وہ اعتکاف ہے جو رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں کیا جاتا ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ ان ایام کا اعتکاف فرمانے کی تھی، یہ اعتکاف سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے، یعنی اگر کسی بستی یا محلہ میں کوئی ایک آدمی بھی کر لے تو سب کی طرف سے سنت ادا ہو جائے گی لیکن اگر پورے محلہ میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو پورے محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا۔

۳.....اعتکاف نفل، پہلی دو قسموں کے علاوہ ہر قسم کے اعتکاف، اعتکاف نفل ہے، جو کسی بھی وقت کیا جا سکتا ہے، نہ اس کے لئے کوئی وقت مقرر ہے اور نہ ایام کی مقدار متعین ہے، جس کا جی چاہے کرلے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص تمام عمر کے اعتکاف کی نیت کر لے تب بھی جائز ہے، البتہ کمی میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک دن سے کم کا اعتکاف جائز نہیں ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی اکثر ایک یوم ہے۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت کی کوئی تعیین نہیں حتیٰ کہ ایک ساعت کا اعتکاف بھی

(۱) نفحات التنقیح: ۲۸۹ معزیاً إلی مرقاة المفاتیح: ۳۲۵/۴

جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔(۱)

اعتکافِ مسنون کی ابتداء کس وقت سے ہے؟

" عن عائشةؓ قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذاأراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل في معتكفه " (رواه الترمذي)

اعتکافِ مسنون کی ابتداء کس وقت سے ہو جاتی ہے اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام اوزاعیؒ اور امام زفرؒ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتداء ماہِ رمضان کے اکیسویں تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے، امام احمدؒ اور لیثؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتداء اکیسویں شب سے ہوتی ہے، لہٰذا معتکف کو غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہئے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔(۲)

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے **" إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى قبضه الله "**. اور عشرہ اخیرہ اسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں داخل کیا جائے ورنہ تیس کے چاند کی صورت میں صرف نو راتیں اور انتیس کے چاند کی صورت میں صرف آٹھ راتیں رہ جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب **" إذاأراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل في معتكفه "** کا تعلق ہے سو اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں کھڑے کھڑے گذار دیتے تھے، اس لئے "معتکف" (اعتکاف کرنے کی جگہ) میں تشریف لے جانا اکیسویں تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی کہ حدیث میں "فجر" سے مراد بیسویں تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے

(۱) نفحات التنقيح ۳/۲۰۹ معزياً إلى عمدة القاري: ۱۱/۱۴۰، والدر المختار بهامش رد المحتار: ۲/۱۳۲، راجع لتفصيل هذه الأقسام الثلاثة للاعتكاف، تبيين الحقائق: ۱/۳۴۸، ومعارف السنن: ۶/۱۹۱، واحكام اعتكاف.

(۲) راجع، المغني لابن قدامة: ۳/۲۱۰، ومعارف السنن: ۶/۱۹۳

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح ہی سے "معتکف" کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے۔(۱)

معتکف کے لئے مسجد سے باہر نہ نکلنے کا حکم

" عن عائشةؓ قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف أدنیٰ إليّ رأسه وهو في المسجد، فأرجله، وكان لايدخل البيت إلا لحاجة الإنسان "(متفق علیہ)

معتکف کے لئے بغیر حاجت طبعیہ یا شرعیہ کے مسجد سے باہر نکلنا جائز نہیں ہے اگر بغیر حاجت کے ایک منٹ کے لئے بھی باہر نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔

اور جہاں تک تعلق ہے عیادت مریض اور شہود جنازہ کا تو ان کے لئے معتکف کا مقصوداً نکلنا بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ قضائے حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آتے وقت اگر ضمناً کسی مریض کی عیادت کی یا کسی جنازے میں شریک ہوا تو یہ جائز ہے لیکن راستہ میں توقف کی اجازت نہ ہوگی چونکہ نماز جنازہ میں ٹھہرنا پڑتا ہے اس لئے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہے اور جیسے ہی نماز ختم ہو جائے فوراً لوٹ جائے۔

نماز جمعہ کے لئے جامع مسجد جانا بھی حاجت کے ذیل میں آتا ہے ایسے ہی حاجت ضروریہ، مثلاً کسی نے زبردستی مسجد سے نکالا یا مسجد گرنے کے خوف سے باہر نکلا اور کسی دوسری مسجد میں داخل ہوا تو اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔(۲)

کیا اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے؟

"عن عائشةؓ قالت: السنة على المعتكف أن لايعود مريضاً......ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع ".(رواہ ابوداؤد)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے یا نہیں؟

چنانچہ محمد بن لبابہ مالکیؒ کا مسلک یہ ہے کہ صحتِ اعتکاف کے لئے مسجد ہونا ضروری نہیں بلکہ ہر جگہ اعتکاف کرنا درست ہے۔

بعض سلف کا مسلک یہ ہے کہ مساجد ثلاثہ یعنی مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ کے علاوہ کسی مسجد میں اعتکاف جائز نہیں ہے۔

---

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۵۲۲، وکذا فی نفحات التنقیح: ۳/۲۹۴

(۲) نفحات التنقیح: ۳/۲۹۱ نقلاً عن بذل المجهود: ۱۱/ ۳۶۰، والتفصیل فی الدر المنضود: ۳/۲۷۶

ائمہ اربعہ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے۔
لیکن پھر خود ائمہ اربعہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ صحتِ اعتکاف کے لئے کس قسم کی مسجد کا ہونا ضروری ہے۔

کس مسجد میں اعتکاف درست ہے؟

امام مالکؒ کے نزدیک صحتِ اعتکاف کے لئے مسجدِ جامع ہونا شرط ہے۔
امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صحتِ اعتکاف کے لئے مسجدِ جماعت شرط ہے یعنی جس میں جماعت کا اہتمام ہو، یہ نہیں کہ ویران پڑی ہو کبھی کبھار کسی نے پڑھ لی، اس لئے کہ اعتکاف کرنا سنت ہے اور جماعت مستقل سنت ہے، تو ایک سنت کے لئے مستقل دن میں پانچ سنن، اور پھر متعدد کئی دن کی ترک نہیں کی جاسکتی ہیں اور یہ جائز بھی نہیں ہے۔
امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر مسجد میں اعتکاف جائز ہے۔(۱)

صحتِ اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؟

"عن ابن عمرؓ أن عمر سأل النبي صلى الله عليه وسلم قال: يارسول الله ! كنتُ نذرتُ في الجاهلية أن أعتكف ليلةً في المسجدالحرام، قال: أوفِ بنذرك "(متفق عليه)
اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ صحتِ اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؟
چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی صحت کے لئے روزہ شرط نہیں ہے، اور یہی امام احمدؒ کی مشہور روایت ہے۔
جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔(۲)

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں اعتکاف اللیل کا ذکر آیا ہے، اور ظاہر ہے

(۱) تقرير بخاري لشيخ الحديث مولانا محمد زكريا الكاندهلوي: ۲/ ۲۲۹، والدر المنضود: ۳/ ۲٦٧ مع بيان وإيضاح من المرتب وفقه الله تعالىٰ لما يحبه ويرضاه.
(۲) انظر لهذه المسئلة، المغني لابن قدامة: ۳/ ٦۳، وشرح الطيبي: ۳/ ۲۱۰

کہ رات کو روزہ نہیں ہوتا، لہٰذا روزہ کے بغیر بھی اعتکاف درست ہو جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا استدلال سنن ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے " قالت :السنة على المعتكف أن لايعود مريضاً ......ولا اعتكاف إلا بصوم ".

حدیث باب کا جواب

حنفیہ کی طرف سے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے اعتکاف کے سلسلہ میں اس کے علاوہ جو روایتیں منقول ہیں ان میں اعتکاف کے ساتھ روزہ کا بھی ذکر ہے، چنانچہ اس سلسلے میں ابوداؤد میں ایک روایت ہے:" عن ابن عمر أن عمر رضي الله عنهما جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية ليلةً أو يوماً عند الكعبة، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال: اعتكِفْ وصُمْ ".

ابن عمرؓ کی حدیث باب میں جو اعتکاف اللیل کا ذکر ہے تو اس سے بھی مراد دن رات دونوں میں صرف رات کا اعتکاف مراد نہیں ہے، اس پر دلیل صحیح مسلم کی روایت ہے جس میں " ليلة " کی جگہ " يوماً " مذکور ہے، اسی طرح ابوداؤد کی روایت جو ذکر کی گئی اس میں بھی یوم اور لیل دونوں کا ذکر ہے اس لئے کہا جائے گا کہ جن روایات میں صرف " ليلة " کا ذکر ہے تو اس سے " ليلة مع يومها " مراد ہے، اور جن میں فقط " يوم " کا ذکر ہے تو اس سے مراد " يوم مع ليلة " مراد ہے، اس سے روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔(۱)

یا یہ کہا جائے گا کہ حدیثِ باب میں جس نذر کا ذکر ہے وہ نذر جاہلیت ہے، لہٰذا ایفائے نذر (نذر پورا کرنے یعنی اعتکاف کرنے) کا جو حکم اس حدیث میں ہے وہ استحباب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے ،اور اعتکاف مستحب اور نفل کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ اس میں روزہ شرط نہیں ہے۔(۲) واللہ اعلم

☆......☆......☆

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح :۳/۳۲۸

(۲) ماخوذ من لمحات التنقیح :۳/۲۹۲ ، وکذا فی تقریر ترمذی: ۲/۱۹۲ ، وتقریر بخاری: ۲/۲۳۲

فتاوی قاسمیہ
ابراهيم شمس الدين
فتاوی
حاشية الطحطاوي
على الدر المختار
شرح تنوير الابصار
مکتبہ رشیدیہ